ANTONIO MILLÁN-PUELLES

Obras completas

I

El problema del ente ideal.
Un examen a través de Husserl y Hartmann
(1947)

Ontología de la existencia histórica
(1955)

La claridad en filosofía y otros estudios
(1958)



ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y CIENCIA CONTEMPORÁNEA

OBRAS COMPLETAS DE ANTONIO MILLÁN-PUELLES

Volumen I

Antonio Millán-Puelles

OBRAS COMPLETAS

Volumen I

ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y CIENCIA CONTEMPORÁNEA

EDICIONES RIALP, S.A.
MADRID

Índice

LA CLARIDAD EN FILOSOFÍA Y OTROS ESTUDIOS (1958)

PRESENTACIÓN DE LAS OBRAS COMPLETAS DE ANTONIO MILLÁN-PUELLES

Por Alejandro Llano

PRESENTACIÓN

Antonio Millán-Puelles (Alcalá de los Gazules, Cádiz, 1921-Madrid, 2005) es la persona con mayor pasión por la teoría que he conocido. Siempre aceptaba una discusión filosófica y nunca era él quien diera la conversación por terminada. Ahondaba cada vez más en el problema que se debatiera, precisaba aceradamente los términos del diálogo, exploraba los ramales que se abrían a uno y otro lado de la corriente conceptual, enseñaba con claridad y escuchaba atentamente. Fue un extraordinario pensador y un profesor fuera de lo común.

Entre los muchos recuerdos de la tenacidad de su pensamiento que podría evocar, se me presenta el diálogo entre varios colegas en la pausa del café, tras la primera conferencia de un congreso filosófico. La lección que acabábamos de escuchar —el tema es ahora lo de menos— suscitó puntos de vista encontrados entre nosotros, y Millán-Puelles se embarcó con gran vitalidad y lucidez en el intercambio de ideas. Ni se dio cuenta (o no quiso dársela) de que los minutos de descanso habían terminado y el resto de los participantes en el simposio se dirigía de nuevo al aula. A sus interlocutores nos interesaba mucho más lo que pudiera decir Antonio, ante las tazas ya vacías de café, que el discurso académico anunciado. Así es que continuamos a pie firme durante dos horas más, a vueltas con las aporías que barajábamos. Llegado un momento, yo me encontraba físicamente agotado y a duras penas conseguía seguir prestando atención a lo que se discutía. Millán continuaba impertérrito. Sólo cuando la audiencia de la lección a la que no habíamos asistido volvió a salir del aula, nuestro coloquio se interrumpió. Al quedarme en un aparte con él, le dije que acababa de comprender por qué había llegado a desarrollar una asombrosa capacidad filosófica. Me miró sorprendido.

Y así, hasta el final de su vida en este mundo. No deja de ser significativo —aunque en modo alguno previsto— el hecho de que su última enfermedad coincidiera con la escritura de una obra inacabada sobre la inmortalidad del alma, más tarde publicada. Porque, para Millán-Puelles, la filosofía era vida, expresión culminante de lo que Aristóteles llamó *bios theoretikós.* Y sabía que la muerte, ya vecina, y la pervivencia del alma tras ella, constituyen claves para la comprensión y encaminamiento de la totalidad de la vida. En la entraña de su lógica implacable y de su minuciosidad fenomenológica, latía un temple anhelante de la única luz que ilumina la existencia humana: la lumbre de la verdad. No admitía compromisos con la verdad, ni temía enfrentarse con ella. La miraba cara a cara, amorosamente. De ahí que en su trabajo filosófico no eludiera los temas más arduos ni se retrajera ante los que pudieran resultar polémicos. Lo cual le deparó discípulos incondicionales —entre los que yo figuro en último lugar— y adversarios contumaces, los cuales no perdonaban al profesor Millán-Puelles que no se hubiera plegado como ellos a la transformación del oficio filosófico en burocracia o trivialidad.

Millán-Puelles nos deja como legado, además de su ejemplo de pensador hondo y riguroso, una obra filosófica publicada que no encuentra parangón en el pensamiento hispano de la segunda mitad del siglo XX y comienzos del XXI. Los que la han seguido paso a paso conocen su hilo conductor. Y saben que, con un permanente horizonte metafísico, Millán ha desarrollado una ontología del espíritu que investiga la articulación de las facultades superiores en la estructura trascendental del sujeto. Razón y libertad son temas de los que siempre parte y a los que continuamente retorna. Por eso es un gran conocedor del alma, tema central de la filosofía clásica y moderna, del que más recientemente se teme con frecuencia hablar, cual si fuera científicamente incorrecto. Como Agustín de Hipona, Millán-Puelles andaba sobre todo deseoso de conocer a Dios y al alma, es decir, la trascendencia pura y simple. Nunca pensaba que fueran asuntos privativos de la teología, sino que distinguía sin separar lo propio de la fe y lo propio de la razón. Como cristiano cabal y ejemplar católico, tenía presente que la fe es un libre obsequio de la razón impulsada por la gracia, y que la inteligencia filosófica puede llegar por sus propios medios a dilucidar los preámbulos de la esperanza: la existencia de un Dios personal y la inmortalidad del alma humana.

Ante la pérdida de la presencia terrena del amigo entrañable y del insustituible maestro, el hecho de que Antonio dejara inacabado su libro *La inmortalidad del alma* nos priva de sus últimas palabras de caminante hacia la luz y hacia la vida. Nos dejó con la miel en los labios. Hubiéramos dado cualquier cosa por poder tener en nuestras manos la segunda parte de ese estudio, en el que —tras las valiosas precisiones conceptuales y el recorrido histórico completo— Millán hubiera abordado derechamente la cuestión de la pervivencia del alma tras la muerte. No hay asunto de mayor interés humano, y nadie estaba en nuestro tiempo mejor preparado que él para abordar sin timideces ni ambigüedades un tema tan serio.

La argumentación de Millán-Puelles, considerada sistemáticamente, partiría de la consideración del alcance universal del conocimiento intelectual y del querer libre, para pasar después a las operaciones inmanentes, a las facultades superiores, y al hombre como sujeto del que el alma es forma esencial. Quien desee hacerse una idea esquemática de los hitos del posible razonamiento, puede acudir al *Léxico filosófico* (1984), donde Millán-Puelles dedica una voz completa a la inmortalidad del alma humana. Pero es su obra entera la que prepara y apoya el tratamiento de un problema en cuya dilucidación se dan cita acuciantes perplejidades existenciales y erizadas dificultades filosóficas.

Especialmente relevante para comprender el sentido profundo de toda su obra filosófica es la antropología trascendental que Millán ha desarrollado en varios de sus libros, y que encuentra ya una expresión cumplida en *La estructura de la subjetividad* (1967), investigación a la que su autor remite varias veces en ese libro postrero e inacabado.

Se trata de una teoría del sujeto humano en la que se establece que a la conciencia del hombre le corresponde un carácter tautológico, inseparable de una ineludible heterología. Intimidad y trascendencia suelen aparecer, en las antropologías convencionales, como

dimensiones contrapuestas. Formado en la filosofía husserliana, Millán-Puelles logra —a lo largo de esta extraordinaria obra, impresionante en profundidad y amplitud— esa articulación entre fenomenología y metafísica clásica que tantas veces ha sido pretendida y tan pocas alcanzada.

En *La estructura de la subjetividad,* muestra Antonio Millán —a través del estudio de tres fenómenos antropológicos— que subjetividad y conciencia no son convertibles, como pretende el idealismo. En primer lugar, a la subjetividad le está vedada la conciencia de su propio comienzo temporal. En segundo término, la conciencia no es incesante sino intermitente, como se aprecia en el sueño y en el «volver en sí» tras él: lo que cesa o se interrumpe es la conciencia, no la subjetividad. El tercer fenómeno consiste en que la subjetividad no es completamente transparente a sí propia. La nuestra es una *conciencia inadecuada.* El insalvable resto de opacidad que la subjetividad opone a la reflexión sobre sí misma es el índice, nunca eliminado, de un ser que no se agota en ser conciencia. Se trata de *un ser* que se abre a *todo el ser.* Porque la idea irrestricta de ser constituye la condición *a priori* de posibilidad de la conciencia subjetiva. Se trata, obviamente, de un *a priori* muy distinto del kantiano: es una suerte de *a priori material* que pertenece a lo captado y no a la manera de captarlo. El *logos* sólo es posible como *logos* del ser.

Para que esté presente la autoconciencia inadecuada, es necesario que se dé la trascendencia intencional a lo real. Y es que la subjetividad sólo puede hacerse cargo de sí misma en tanto que capta de alguna manera una realidad distinta de ella. Todo acto de reflexión es secundario. El modo de ser tautológica la conciencia es el que se enlaza con una heterología naturalmente previa, aunque simultánea cronológicamente. Es, pues, una tautología fundada, derivada.

Desde tales planteamientos distingue Millán-Puelles tres tipos de reflexión: 1) la reflexión concomitante o consectaria; 2) la reflexión originaria; 3) la reflexión temática o representativa.

En el tratamiento de la reflexión consectaria o concomitante, la que acompaña a todo acto consciente, se distancia Millán, no sólo de Kant y Brentano, sino también de Tomás de Aquino. Porque, si bien santo Tomás admite en ocasiones la autopresencia consectaria y reconoce que toda intelección es existencialmente una autointelección, en otros textos establece una clara diferenciación entre el acto del conocimiento directo y el reflejo. Pero lo cierto es que, para llegar a objetivar el propio acto de conocimiento, es preciso tener de él un previo saber inobjetivo y atemático, que tiene que darse en el propio acto de conocimiento. Hay una presencia meramente consectaria que se encuentra en el origen de todo tipo de reflexión. Lo inobjetivo es condición de posibilidad de lo objetivo, lo cual invalida las pretensiones del objetivismo representacionista.

En segundo lugar, la reflexión originaria ni es objetiva ni acontece en la forma de la representación. La reflexión originaria es cuasi-objetiva. Lo que mantiene Millán es que en todo acto originariamente reflexivo la subjetividad se vive como instada por algo que ella no es, pero que le afecta como suyo o como determinante de su estado. Es el caso del acto judicativo en el que se conoce la verdad, de la vivencia del deber, del dolor, de las

necesidades biológicas; también acontece la reflexión originaria en la vivencia de la libertad como un *querer querer* y, finalmente, cuando ocurre la vivencia del otro yo —del *alter ego*— en la comunicación interpersonal.

En tercer lugar, tenemos la reflexión estrictamente dicha, la reflexión propia y formalmente objetivante, temática o representativa. Se trata del único tipo de acto que es constituyente de la objetividad de algo realmente subjetivo. Si tal reflexión temática se puede dar, es porque la subjetividad es fluyente y movediza, aunque no se identifique con su propio fluir. Justo porque la objetividad no consiste en sus propios actos, puede volver hacia ellos y ponerlos ante sí. En definitiva, la reflexión temática supone el tiempo; pero si no se viviera la subjetividad como algo permanente, no se podría vivir como *lo mismo* que en la «re-presentación» se «auto-objetiva».

Millán-Puelles entiende esta teoría suya de la subjetividad como una preparación para su teoría de la objetividad en cuanto tal, desarrollada en un libro que presenta aún mayor envergadura especulativa y que se titula precisamente *Teoría del objeto puro* (1990), cuya traducción al inglés —*The theory of the pure object* (1996)— incluye un interesante prólogo de Josef Seifert.

Lo que ninguna crítica de la subjetividad moderna había advertido hasta ahora es que el error básico del racionalismo y del idealismo radica en el intento de conferir realidad a las representaciones en cuanto tales, es decir, en el afán por acercar tanto la objetividad a la realidad que acaben por confundirse. En cambio, la impugnación del representacionismo llevada a cabo por Millán-Puelles, en lugar de intentar «reificar» la representación, la «desrealiza». Estamos en las antípodas de la *realitas obiectiva:* ante algo tan interesante y nuevo como es la identificación de la (pura) objetividad con la irrealidad.

La estrategia metódica de Millán-Puelles es anticartesiana, en el sentido de que supera el escepticismo a base de mostrar que las representaciones objetivas son (de suyo) irreales, en vez de intentar ganar trabajosamente para ellas la realidad extramental que, en sí mismas, no poseen. Las lanzas del genio maligno se tornan cañas cuando se aceptan serenamente *casi* todas sus pretensiones iniciales, a saber, que la mayor parte de las objetividades que comparecen ante la conciencia son solamente eso: objetos puros, no dobletes presuntos y problemáticos de unas realidades exteriores mediadas o representadas por tales objetos. Y esto no vale sólo para los *entia rationis,* sino también para las ficciones literarias, las meras posibilidades, lo futuro y lo pasado, las ensoñaciones y los proyectos. Se trata de una completa exploración de lo irreal puesta al servicio del realismo metafísico que, justo por haberse hecho máximamente vulnerable, presenta una irreprochable acreditación.

Valga esta mínima exploración en dos de las obras centrales de quien fue Catedrático de Metafísica de la Universidad Complutense, para apreciar la hondura y la originalidad de una especulación que indaga acerca de casi todos los temas capitales de la filosofía occidental. Buena parte de este caudal late en su libro póstumo sobre la inmortalidad del alma, del que partía esta presentación.

El alma es el principio común de la intimidad humana y de la humana trascendencia.

La concepción antropológica de Millán-Puelles se encuentra así tan alejada de un inmanentismo subjetivista como de la pérdida de sustancialidad en la intimidad de la persona. Antonio Millán no es un personalista, en el sentido actualmente usual, pero sabe muy bien cuál es el fundamento ontológico que hace del hombre una persona, y que sólo puede estribar en la índole espiritual del alma humana, la cual constituye a su vez la raíz de su inmortalidad.

No deja de tener su interés que la fórmula clásica, adoptada incluso por el Concilio de Vienne, sea siempre *anima forma corporis* y no *anima forma materiae primae.* Porque no hay que entender la forma y la materia como una especie de coprincipios inicialmente aislados que, al unirse, dieran lugar a ese animal racional que es la persona humana. La realidad primaria y completa es el ser humano en su original unidad. En cambio, la materia prima no es principio de nada, por carecer de toda posible consistencia. De manera que, en el caso del hombre, no hay materia prima que valga antes o fuera del cuerpo, que está siempre ya animado por el alma. Con lo cual se resuelven, desde el fundamento, ciertos problemas que atribulan hoy día a la bioética.

El ser humano se abre a todo el ser, porque está constitutivamente orientado a la realidad. Es un ser «onto-lógico» porque tiene el poder de captar lo real como real, y lo irreal como irreal. Esta peculiar condición «onto-lógica» determina la posición del hombre en el mundo, que es una implantación libre, en la medida en que no sólo el hombre está físicamente en el mundo sino que también el mundo está intencionalmente en el hombre, lo cual determina lo que algunos antropólogos contemporáneos han llamado su posición excéntrica. El hombre está en el mundo, por lo cual posee una dimensión material (corporal), que le integra en el plexo de las cosas intramundanas, y él mismo presenta una estructura reiforme: no es propiamente una cosa, aunque sí una cuasi-cosa. Pero el mundo está en el hombre de una manera que no puede ser a la vez material, lo cual supone que no sea una cosa entre las cosas, sino que trascienda el contexto natural en el que se encuentra integrado, e incluso su propia naturaleza, a través de la cual se integra en tal contexto. De ahí que sea concebible la existencia de esa dimensión suya irreductible a la materia una vez que el hombre haya muerto. Muere el hombre, pero no todo en él muere. No es que él o ella pervivan de algún modo, como en una especie de existencia fantasmagórica o mágica. No. Es que algo del hombre subsiste tras la muerte, porque su alma no se corrompe al corromperse el cuerpo.

La amplitud del planteamiento filosófico de Millán le permite y, en cierto modo, le exige ampliar su campo de indagación hacia terrenos escasamente explorados por otros y, en todo caso, con un enfoque sorprendentemente original. Por ejemplo, uno de sus libros más sólidos y extensos —*Economía y libertad*— se ocupa de cuestiones específicas del ámbito económico, con lo que sus hallazgos antropológicos quedan contrastados en campos aparentemente ajenos a su ontología del ser humano. Pero es que, incluso cuando aborda materias más clásicas, como es el caso de la moral, su enfoque es radicalmente original, como frecuentemente revela hasta el propio título, que en este caso reza así: *Ética de la libre aceptación de nuestro ser.* Millán-Puelles nunca ha caído en la trampa de dividir la filosofía en especialidades, y menos aún en enclaustrarse en alguna

de ellas. Su amplia bibliografía es clara muestra de la universalidad de sus intereses intelectuales, que cubrían la práctica totalidad del saber filosófico.

Se podría temer, entonces, que el panorama temático de la obra de Millán resultara de un abigarramiento tal que fuera incompatible con el pausado y firme curso de un pensamiento que se puede considerar como el de un clásico. Ahora bien, la variedad temática no tiene por qué conducir a un panorama confuso o disperso. Porque lo propio del método filosófico —como destacó Fernando Inciarte— es la superación de los contenidos en busca de los actos. Esto es lo que se ha venido haciendo en el pensamiento occidental desde Aristóteles hasta Kant, con prolongaciones significativas en el idealismo alemán, la fenomenología, el análisis lingüístico o la hermenéutica no radicalizada. Pero tal capacidad parece que ha decaído recientemente de manera general. Se nos antoja hoy imprescindible atenernos a los contenidos, a lo que Kant llamaría la *Sachheit,* la *realitas,* a costa de la posible elevación a aquello que trasciende todo contenido, toda *res,* toda cosa; a aquello que es la ganancia pura de un proceso de descosificación, y que sólo puede entenderse como espíritu en su significado ontológico más serio.

El naturalismo es incapaz de una comprensión del conocimiento que no suponga una cierta traslación de los contenidos externos a una especie de recinto interno al que llamamos «mente», o bien una comprobación de que esos contenidos se encontraban ya en la conciencia. Y algo semejante acontece con la volición, de la que se piensa que ha de estar causada por un acontecimiento psíquico de índole emocional o desiderativa. Con un equipaje conceptual tan tosco, la sutil cuestión de la espiritualidad de un alma que es la forma sustancial de un ser vivo —un *animal rationale*— resulta prácticamente inabordable.

La cuestión del espíritu humano es una de las más difíciles con las que se puede enfrentar el filósofo. Además de su complejidad técnica, se ve acechada por deformaciones del pensamiento que se han dado tanto en el período clásico como en la modernidad, hasta nuestros días. El platonismo y el racionalismo se mueven en su elemento cuando afrontan la existencia de una realidad espiritual, pero no encuentran modo de resolver el problema de la unidad del ser humano como un compuesto de cuerpo y alma. Por el contrario, al positivismo naturalista y al materialismo les resulta inconcebible la propia existencia de un espíritu que no sea mero epifenómeno de procesos físicos y psíquicos. Ambos extremos tienden a cosificar la realidad humana. Y esta reificación es la debilidad común de la mayor parte de teorías antropológicas actuales.

Gracias a su profundidad metafísica y a su agudeza fenomenológica, Millán-Puelles sortea estos riesgos y nos ofrece una antropología equilibrada y penetrante, en la que la espiritualidad del alma no se contrapone a la unidad psicosomática del ser humano. Valga este ejemplo como muestra de un modo de filosofar que conjuga de manera impresionante su sutileza conceptual con la relevancia de los temas que aborda y los enigmas que resuelve.

Millán-Puelles publicó en vida la mayor parte de su obra filosófica. Pero muchos de sus libros se encuentran agotados y no pocos de ellos son difícilmente accesibles. Por

otra parte, se notaba la carencia de una edición completa que facilitara estudios de conjunto sobre un pensamiento tan riguroso como bien trabado.

Por eso, algunos de sus discípulos y otros colegas más jóvenes, que aprecian altamente todo su decurso intelectual, nos hemos decidido a publicar sus *Obras completas,* bajo los auspicios de la Asociación de Filosofía y Ciencia Contemporánea y de su editorial de toda la vida. A este primer volumen seguirán —a buen ritmo— otros once, en los que se recogerá la totalidad de sus escritos, incluidos también sus artículos filosóficos, así como sus contribuciones a revistas culturales y a la prensa diaria.

Estamos seguros de que los numerosos alumnos, discípulos y lectores de Antonio Millán-Puelles —y no sólo españoles y latinoamericanos— acogerán gozosamente estas *Obras completas,* y apoyarán la difusión de este valioso acervo de indagaciones filosóficas, que ocupa un lugar único en el panorama contemporáneo del mejor pensamiento en lengua castellana.

ALEJANDRO LLANO

NOTA DEL EQUIPO EDITORIAL

La distribución de los escritos de Antonio Millán-Puelles en 12 volúmenes responde a la conjunción de dos criterios: el temporal y el temático. Por ello, aunque tiene prioridad la secuencia de elaboración y publicación de sus obras, algunas serán publicadas en un volumen junto con otras que abordan temas semejantes, pero que fueron escritas y publicadas con posterioridad.

En esta edición de Obras completas se toma como versión definitiva la de la última edición, en el caso de los libros que fueron reeditados y tal como se publicaron. No se añadirán al texto aclaraciones de tipo biográfico ni filológico-histórico; tampoco se anotarán las variaciones en la escritura o en la terminología que pudieran haberse dado en las sucesivas ediciones.

Los libros incluidos en este primer volumen presentan notables diferencias en cuanto a los criterios editoriales adoptados para cada uno. En esta edición se han respetado las divisiones y subdivisiones de los capítulos, los modos de citar e indicar referencias de otros autores, así como el uso de comillas, marcas del texto, etc., que Antonio Millán-Puelles decidió para la edición de sus libros. Tan sólo se ha optado por un estilo editorial homogéneo en algunas cuestiones de menor alcance, y siempre con el fin de facilitar la lectura a un lector acostumbrado a los estándares actuales en la publicación de ensayos y monografías especializadas.

ANTONIO MILLÁN-PUELLES
OBRAS COMPLETAS

I

El problema del ente ideal.
Un examen a través de Husserl y Hartmann
(1947)

Ontología de la existencia histórica
(1951)

La claridad en filosofía y otros estudios
(1958)

El problema del ente ideal.
Un examen a través de Husserl y Hartmann
(1947)

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO PRIMERO

A. DOS ASPECTOS DE LA FENOMENOLOGÍA

El interés suscitado por la especulación que en nuestro siglo constituye el amplio recinto filosófico denominado «fenomenología», se ha dirigido, desde su inicio, con manifiesta exclusividad hacia los apartados de esa escuela, que, de una u otra forma, rozan el tema epistemológico —a saber, el capítulo de su *método* y el del *idealismo fenomenológico* en que se culmina el pensamiento de Husserl—. Y es justo reconocer que esa actitud de críticos y comentaristas ante la nueva filosofía recoge en ella una dimensión capital: incluso, para los mismos fenomenólogos, la substancial dimensión de su doctrina.

La primera sorpresa que la fenomenología depara radica, en efecto, en la novedad del método. De ahí que a su comprensión y enjuiciamiento le haya sido dedicada toda una serie de las más tempranas indagaciones sobre la escuela.

No menos sorprendente, sin embargo, que la novedad del instrumento es el carácter de «objetividad» con que la propia doctrina se aparece. Su más grave quehacer inicial se halla enfocado a la refutación del psicologismo, a la debelación de aquel tipo especial de subjetivismo que constituye el aire respirado en la atmósfera que preside al nacimiento de la nueva doctrina. Inesperada, brusca acaso, esa refutación consigue retener el interés completo de la crítica.

Séame permitido incluirme aquí entre aquellos que, precipitados o ingenuos, vieron en la refutación del psicologismo el orto de una nueva corriente realista en el clima, quizá un tanto equívoco, de la fenomenología. Nueva sorpresa, pues, más espectacular aún, el «idealismo fenomenológico» de Husserl. Su aparición hace cambiar el tema de la crítica. Lo que interesa entonces es denunciar la índole de la relación entre el «método» y el «idealismo» fenomenológicos. Tal interés se halla motivado por el que tienen en mantener su primitiva interpretación fenomenológica los que entendieron su ataque al subjetivismo como una incipiente floración realista; y por el hecho, extraño para otros, de toda una serie de discípulos de Husserl, ajenos a su idealismo.

Con estas sucesivas inflexiones, el tema del comentario cambia en su repertorio problemático; mas al seguir girando en torno al mismo asunto, no hace otra cosa que acrecentar y confirmar el interés por el aspecto epistemológico de la nueva escuela. Pero la crítica, que se detiene en él, constituye un acontecimiento filosófico, que lleva en la estrechez de su problema la propia revelación de su sentido. Al recluirse en el tema epistemológico, la crítica y el comentario de la fenomenología han obrado, tanto por recepción de los indudables motivos que en esa doctrina existen, cuanto por ejercicio de una propia y marcada vocación. La filosofía que comenta a Husserl es, también ella, una

filosofía vocacionalmente epistemológica. De ahí que haya dejado en el olvido todo un *segundo aspecto* de aquella doctrina, justamente el capítulo *ontológico.* Lo que equivale a decir que los supuestos y fundamentos de la dimensión epistemológica han quedado también desatendidos.

Apoyándose siempre en una ontología, no en todos los casos una doctrina epistemológica exhibe ese fundamento. Tal es, precisamente, lo que acontece a la filosofía moderna. Capturar su sentido ontológico es, en cambio, tarea vocacional de nuestra época.

La especulación fenomenológica, aunque explícitamente es, en su mayor parte, epistemología, tiene un doble substrato ontológico: la doctrina del ser ideal, fundamento nutricio del «objetivismo» de esta filosofía, y el substrato genérico compartido con otro sistema del pensamiento moderno, a saber: la vigencia exclusiva de la categoría «relación» en la interpretación del ser; substrato este último que nos explica el tema idealista de la «conciencia pura» de Husserl.

No es ésta la ocasión de insistir sobre la diferencia entre ambos substratos; basta, pues, subrayar que el «objetivismo» de la fenomenología es perfectamente compatible con el idealismo de Husserl, aunque no se le enlace necesariamente, como lo prueba el carácter antiidealista de la doctrina de la idealidad de Hartmann.

De ambos substratos, el presente trabajo selecciona el primero por su carácter específico y propio de la fenomenología, constituyendo, por tanto, una detenida indagación sobre el aspecto ontológico, especial de esta doctrina. Su sentido, no obstante, debe ser más rigurosamente definido, si se despliega en la serie de razones parciales que justifica mi selección.

B. RAZÓN DEL TEMA

A ese fin, es oportuno el separado estudio de los motivos que me han impuesto tal selección. Son los unos de índole sistemática, por inspirarse directamente en la consideración del objeto y del método propios de la fenomenología. Conciernen los otros a la vertiente histórica que todo hecho filosófico, por serlo, arrastra y provoca desde el momento mismo de su aparición.

1. *Motivos sistemáticos*

Razón primaria y fundamental es ya la que se desprende de la consideración del *objeto* de la fenomenología, tal cual aparece caracterizado desde su inicio por el propio Husserl.

Ante todo, la fenomenología no es ciencia de hechos, sino de *esencias,* de *eidos.* A lo largo de la obra de Husserl, como asimismo de la de sus discípulos, lo esencial e ideal aparecen insistentemente contrapuestos a lo fáctico. Frente a la psicología, verbigracia, caracterizada en toda ocasión como una ciencia experimental, la fenomenología queda definida como ciencia de esencias.

Vertida, pues, a las esencias e ideas, la especulación fenomenológica obtendrá la más exacta determinación de su sentido al quedar aclarada la *índole ontológica* de sus objetos.

* * *

Renovada confirmación adquiere la preferencia ejercida sobre el tema del ser ideal cuando se vuelve la atención hacia el *método* propio de la filosofía fenomenológica. Si el objeto especial a que se orienta defínese ideal, el método de que se sirve responde en su estructura a una pura noética de las esencias. El método fenomenológico es un instrumento substancialmente enderezado a la especulación sobre esencias. Ni podría ser de otra manera, so pena de quebrar violentamente su natural adecuación al objeto.

De abundantes raíces matemáticas, la filosofía de Husserl muévese, por otra parte, en una amplia panorámica de *quiddidades y* formas puras que sucumben a la oculta eficacia de los hábitos contraídos. Sin adelantar cuestiones, que serán tratadas oportunamente, puede decirse que la orientación y estructura esencialistas del método fenomenológico explican rectamente dos típicas formalidades de su constitución:

a) La eliminación de la etiología. —Como las matemáticas, el saber fenomenológico se preocupa tan sólo de causas formales, de *quiddidades* puras. Lo que con ellas deba hacerse, si se ha de respetar su contextura propia, sólo podrá consistir en las *descripciones* —paralelamente a las definiciones en matemáticas— y en el estudio de sus relaciones ideales. Pero constituyendo seres ideales, en modo alguno tolerarían un tratamiento etiológico, una «reducción explicativa», de la que sólo son capaces los seres dotados de realidad existencial.

b) El sentido de la ἐποχή *husserliana.* —Las consideraciones más atentas del método fenomenológico tocan siempre la vieja disyuntiva de la polémica entre el idealismo y el realismo. Para los que prefieren encuadrarlo en una orientación realista, el método fenomenológico se definiría esencialmente por el procedimiento de las «descripciones», o, en otros términos, por la *actitud ingenua* con que el fenomenólogo aborda los objetos y situaciones objetivas de que se hace problema. Para los que, contrariamente, piensan que el método fenomenológico debe ser rotulado con la etiqueta del idealismo, su único aspecto interesante quedaría recluido en la *epojé* o abstención fenomenológica.

En el fondo, una y otra actitud, interesantes por muchos conceptos, significan un abandono de la verdadera cuestión que al método concierne. La pregunta primera y más radical a que la naturaleza de un método científico debe subyacer, es aquella que consiste en interrogarnos sobre su adecuación o falta de adecuación con la estructura noética peculiar del objeto. Como los signos, como las realidades relativas todas, los métodos tienen su acento ontológico fuera y por encima de su propia figura. El procedimiento de la ἐποχή, idealista en sus consecuencias, e incluso de por sí, representa, si se le considera en relación al objeto de la fenomenología, el único procedimiento verdaderamente adecuado a la naturaleza de las esencias, tal como en Husserl se nos aparecen. La posición de la existencia «entre paréntesis», por más que en su seno cobije la tendencia

idealista, es el *inevitable cariz negativo* con que tiene que hallarse maculado un método que se dirige a seres puramente ideales y desprovistos de todo contacto ontológico con la individualidad existencial.

Una primera consideración nos hace ver, pues, cómo la abstracción de la existencia, su *Einklammerung* o ἐποχή, aparece *reclamada* por la índole misma de los objetos sobre que se aplica. Pero ello no obsta para que más tarde esa abstracción, de simplemente impuesta, pase a ser activa y eficaz, condicionando, a su vez, el rumbo de la especulación fenomenológica. Desatendida la cuestión de la existencia de los seres ideales, éstos terminarán por caer automáticamente, englobados en las noesis subjetivas como sus términos intencionales, y entonces la consideración fenomenológica *regresará* a la pura actividad subjetiva en que aquéllos se insertan. Un empleo radical y polar de la ἐποχή conducirá a la fenomenología a emplazarse ante el tema de la «conciencia pura o trascendental», el máximo esfuerzo regresivo de la filosofía idealista. De esta forma, la polarización extrema del esfuerzo filosófico no reside, por cierto, en la abstracción llevada al grado máximo, sino en la reflexión, que se retrotrae al último y más trasero opistódomos del ser subjetivo.

Con esto hemos ganado una nueva razón para la preferencia por el estudio del ser ideal. El idealismo fenomenológico es consecuencia de la ingrediente metódica denominada *epojé:* una resultante, por tanto, del método fenomenológico. Por consiguiente, y en última instancia, no es justo separar, como se hace[1], la doctrina idealista y el método fenomenológico. Pero no es menos justo aclarar que el empleo de la *epojé* debe su nacimiento a las exigencias metódicas nacidas del trato y convivencia con los seres puramente ideales; es decir, en definitiva de un error doctrinal radicado en una defectuosa concepción de las esencias, objeto de la especulación fenomenológica.

2. *Consideraciones históricas*

La vigencia del tema del ser ideal en Husserl significa, por lo pronto, una muy clara preocupación de objetividad, nacida al calor de la reacción antipsicologista.

La fundamentación de una lógica autónoma lleva, como de la mano, a Husserl al tema de la idealidad. La defensa del ser ideal coincide, cada vez, con un ataque al viejo subjetivismo psicológico. Ya el método especial de la fenomenología hace pronto sus armas primeras y adquiere toda la plenitud de su finura en una serie de distinciones encaminadas precisamente a la mostración de la índole ideal de los principios lógicos.

De aquí el inicial éxito de la fenomenología cuanto también los primeros ataques que hubiera de sufrir. El repetido uso de las «distinciones» y la atmósfera indiscutible de objetividad en que los seres ideales hacen su aparición, hubieron de suscitar, ciertamente, juicios muy diversos y aun contradictorios, coincidentes, sin embargo, en el fondo, en la creencia o vehemente sospecha de una vuelta al realismo. Y así, para un H. Cohen trátase de una «nueva escolástica llamada fenomenología»[2]; apreciación que J. Kraft confirma cuando entiende como nuevo medievo al reciente período de la filosofía

alemana que transcurre de Husserl a Heidegger[3]. Aun en el propio Husserl no aparecerá rechazado un encuadramiento semejante del que cuida eliminar toda valoración despectiva, al traer en su apoyo la autoridad de un Leibniz, que «nada quiso saber de la cinegética antiescolástica»[4]. Interesante a este respecto es su oportuna aclaración de la etiología de esa «cinegética», cuando nos habla, certeramente, de la inactualidad de ciertas emociones del Renacimiento[5].

Apreciación decididamente realista de la fenomenología, constituyen los interesantes trabajos de Hedwig Conrad-Martius[6]. Y en igual línea muévense Delannoye[7], Kremer[8] y Klimke[9]. Para el P. Feuling, trátase de «una síntesis enteramente original de las tesis opuestas del idealismo y realismo tradicionales»[10]. Más acertadamente, Edith Stein ha reducido la facie realista de la especulación fenomenológica al momento inicial de su *orientación en el sentido de las esencias* o período de Gotinga[11].

Calificar, no obstante, de realismo la orientación esencialista de la primera etapa husserliana, sería trascender los propios límites de las pretensiones fenomenológicas. Con mayor acierto se podría extender esa etiqueta gnoseológica a los casos de Scheler y Hartmann. De todas formas, es justo reconocer el favorable ambiente que las primeras especulaciones de Husserl, y algunas de sus discípulos, han constituido para el acceso del hombre moderno al espíritu y método de la filosofía tradicional: «Se va oyendo su voz paulatinamente en círculos no católicos que, al fin, le conceden beligerancia y dejan de tratarlo despectivamente, contribuyendo a esto, por lo menos algo, el que la corriente clásica aristotélico-escolástica reaparezca de algún modo remozada y a través de terminología nueva en las dos escuelas entroncadas con Brentano: la vienesa, de la teoría del objeto, y la fenomenológica, de Husserl»[12].

Por otra parte, en el ámbito subrayado del ente ideal dos temas de corte netamente definido adquieren replanteo y original solución. Ellos solos justificarían por completo un interés por la orientación esencialista de la fenomenología. Trátase, en concreto, del viejo problema de los universales y de toda una serie de marginales consideraciones sobre el ser y los modos primarios de su división. Rastreando a lo largo de ellos, puede y debe encontrarse, subyacente, la doctrina que nutre los pasos primeros de la fenomenología.

Es éste el más firme terreno para la investigación metahistórica. Ya la propia naturaleza de las afirmaciones que lo constituyen brinda y pide el contacto con las tesis capitales de la filosofía tradicional. Hay una perceptible reminiscencia de sus soluciones al través de un bastardeamiento de las modalidades definitivas. Por dos razones, pues, impónese el cotejo con las fórmulas de arranque. Ante todo, es labor obligada la denuncia de fuentes inspiradoras en cuya exhibición los propios inspirados sólo han sabido desplegar un hábil regateo. Y, en segundo lugar, toda consideración sistemática que pretenda montar sobre una estructura histórico-filosófica, debe desarrollar su tarea en el sentido de una referencia al módulo elegido para la valoración: en este caso, las propias fuentes inspiradoras de la especulación fenomenológica.

C. DIVISIÓN DEL TRABAJO

Divido el tema en tres grandes apartados, cuyo escalonamiento constituye una marcha progresiva hacia la definición del ser ideal:

Una *primera parte* —fenomenología del ser ideal— aborda la idealidad por el lado más accesible al espíritu del método fenomenológico: su apariencia a la mente. En esta parte, que constituye sólo una primera aproximación, se encuentran ya descripciones y rasgos de lo ideal que anuncian su ontología.

La «ontología de la idealidad» constituye la *parte segunda.* En ella, el ser peculiar de lo eidético se nos aparece en su condición de irreductible a la conciencia en que se manifiesta y al ser real que se le subordina. Significa, por tanto, esta parte una apretada síntesis de la fórmula fenomenológica de la naturaleza ideal, fórmula cuyo carácter, meramente descriptivo, no logra agotar el tema, lo que me obliga a establecer una interpretación de lo eidético que constituye el comentario original de la doctrina expuesta. Ese comentario ocupa la *tercera parte, Valoración y conclusiones,* que se inicia con un estudio valorativo de la prueba de la idealidad, y concluye con la definición de lo eidético como concepto objetivo.

SIGLAS

IL = *Investigaciones lógicas.*

Ideen = *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomelogischen Philosophie.*

ME = *Grundlegung der Metaphysik der Erkenntnis.*

ZGO = *Zur Grundlegung der Ontologie.*

[1] Cf. Th. Celms: *El idealismo fenomenológico de Husserl,* versión castellana de J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1931.

[2] H. Cohen: *Logik der reinen Erkenaztnis,* II Einleitung y «Disp.», XI, 3, p. 56, edición de 1914.

[3] J. Kraft: *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomelogischen Philosophie,* Leipzig, 1932.

[4] IL, vol. I, par. 13.

[5] Ibidem.

[6] No sólo una interpretación realista de la fenomenología, sino una aportación de ese estilo, dentro del espíritu fenomenológico, a la filosofía contemporánea, constituye su obra «Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt» (*Jahrbuch,* III).

[7] *La Phénoménologie. Journées d'études de la Société thomiste de Philosophie,* Juvisy, Ed. du Cerf, 1932.

[8] Ibidem.

[9] *Institutiones Historiae Philosophiae, II, p. 105.*

[10] *La Phénoménologie,* ya citada.

[11] «Cette *orientation dans le sens des essences objectives* fit en son temps l'impression d'un renouveau scolastique. C'est avant tout á cette méthode que se rattachent les premiéres éléves de Husserl (période de Göttingen); elle s'est montrée féconde non seulement pour ce qui est de la solution des problèmes de la logique, mais aussi pour ce qui est de l'explicitation (Klärung) des concepts fondamentaux dans tous les domaines de la science...» (*La Phénoménologie,* p. 44.)

[12] J. P. Yela: «Orientaciones bibliográficas», en *Bibliotheca Hispana,* secc. primera, núm. 1 (1943).

PRIMERA PARTE
FENOMENOLOGÍA DEL SER IDEAL

SECCIÓN PRIMERA

CAPÍTULO II
El descubrimiento del ser ideal

PRENOTANDOS

La doctrina del ser ideal es el fruto maduro que se desprende de la especulación fenomenológica en la última etapa de un proceso cuyo inicio se encuentra en el psicologismo.

A lo largo de ese proceso, un pensador, Husserl, ha intentado destruir, golpe tras golpe, las raíces más íntimas de su primera formación filosófica. Cuando el proceso acaba, ese pensador sólo ha logrado obtener dos cosas: el fantasma del psicologismo; la esfera de la idealidad.

Ninguna contradicción envuelve la imputación del fantasma del psicologismo a una doctrina en apariencia tan briosamente antipsicologista. Es, sin duda, innegable que la substancia real del psicologismo —a saber, que impulsaba los pasos primeros del creador de la fenomenología— en manera alguna puede decirse inventada por Husserl. También es igualmente indiscutible el hecho de la reacción husserliana contra toda invasión de la lógica por las inspiraciones psicologistas. Y aún debe reconocerse, por último, que la doctrina del ser ideal surge justamente al filo de esa polémica: enriqueciendo su contenido en cada refutación o, lo que es igual, perfilando su forma *a costa* del psicologismo. Mas esto ya nos pone sobre aviso. Advertimos así que la doctrina del ser ideal surge como un *producto polémico.* Nacida en oposición al psicologismo, no logrará liberarse un instante de su discusión, recabando, para el trazado de su propio dintorno, la presencia contornal de la doctrina opuesta.

La *presencia polémica* del psicologismo en la doctrina del ser ideal significa una última vigencia. En este sentido, es lícito imputar a Husserl la creación del fantasma de un psicologismo que, en perfecta y necesaria convivencia, se muestra siempre al lado de la doctrina del ser ideal.

Una investigación que abordase el evolutivo despliegue de tal simbiosis arrojaría mucha luz sobre nuestro tema. Una cosa, al menos, podría proporcionarnos: la captación de los *supuestos* que presiden al nacimiento del concepto del ente ideal.

A semejante investigación, por dirigirse al aspecto genético de nuestro tema, la he

designado con el título «descubrimiento del ser ideal».

1. *El primer lapso del psicologismo*

La arribada de Husserl a la filosofía se cumple por el rodeo del proemio matemático.

Propicio ambiente para la metábasis de las ciencias particulares al saber filosófico son las *crisis* llamadas de *fundamentación.* Las cuestiones proemiales de cada ciencia son entonces lanzadas a la superficie, y el científico, si logra un riguroso planteamiento, roza los límites de la filosofía. Henos aquí ante el origen de las especulaciones lógicas de Husserl: *explicar filosóficamente la matemática pura*[13].

El problema merece una plena delimitación de objeto y método. Objeto del problema comienzan siéndolo la teoría y el método matemáticos, en su facie total. No se trata, por tanto, de una cuestión *de* la teoría o el método, sino precisamente *sobre* ellos; delimitación que queda subrayada al declararse inmediatamente que la explicación que se intenta se refiere a los conceptos e intelecciones matemáticas *fundamentales.* Mas el empeño alcanza su máximo nivel al enfrentarse con la investigación lógica de la aritmética formal y la teoría de las multiplicidades; con lo que se abandona el campo de las formas particulares del número y la extensión, se rebasa la esfera de lo estrictamente matemático, y viene, en consecuencia, a desembocarse en un estudio de la «teoría general de los sistemas deductivos formales»[14].

Para este ingente empeño, Husserl cuenta con un método precario: las armas que le suministra el psicologismo imperante en su tiempo. Surge así la «psicología de la aritmética», primera solución a su problema, pero solución deficiente y que no le deja satisfecho.

Analizándola, Husserl ingresa en la primera escena del lapso inicial del psicologismo:

«El resultado del análisis psicológico me parecía claro e instructivo tratándose del origen de las representaciones matemáticas o de la configuración de los métodos prácticos, que, en efecto, se halla psicológicamente determinada. Pero tan pronto como pasaba de las conexiones psicológicas del pensamiento a la unidad lógica del *contenido* del pensamiento (a la unidad de la teoría), resultábame imposible establecer verdadera *continuidad* y *claridad*»[15].

La crisis del psicologismo aparece, por tanto, en el momento en que el mero análisis psicológico se manifiesta incapaz de establecer «continuidad» y «claridad» en la investigación de la conexión de los contenidos del pensamiento; por consiguiente, en el momento en que se enfrenta por Husserl a un tipo de objeto que se resiste, en virtud de su propia naturaleza, a sucumbir a los moldes psicológicos.

El texto es sumamente instructivo. Conviene analizar tres expresiones, que ya hemos subrayado. Por una parte, lo que el análisis psicológico no logra, en esta su crisis primera, es la «continuidad y claridad». «Continuidad», referida a la unidad de la teoría, equivale a sistema. «Claridad» es la expresión con que se designa a la *verdad* en una fórmula resabiada de subjetivismo. Decir, pues, que el análisis psicológico, cuando pasa del

estudio de las conexiones psicológicas al de las conexiones de los contenidos del pensamiento, no es capaz de establecer continuidad y claridad, equivale, con todo rigor, a afirmar que se encuentra afectado de una radical insuficiencia para la explicación del especial dominio de lo teórico en cuanto tal. O lo que es lo mismo: que el análisis psicológico no nos sirve para explicar la íntima naturaleza de la objetividad científica.

Fracaso y crisis del subjetivismo psicologista. Pero, a la vez, captación de un tipo de entidad que se aparece, justamente por ese fracaso y esa crisis, radicalmente irreductible al tratamiento del método psicológico. Tal tipo de entidad son los «contenidos» del pensamiento, a saber: lo objetivo intendido en el pensar.

Tras la primera escena del lapso inicial del psicologismo, la crisis de su método, sobreviene la escena segunda: la *duda* husserliana, que ahora afecta a cuestiones más amplias. De esta forma, gradualmente, se transita de una pura cuestión proemial del dominio matemático al planteamiento del problema, que ya es netamente filosófico.

Una doble pregunta lo constituye también con un alcance escalonado:

¿Cómo puede compaginarse la objetividad de la matemática y de toda ciencia con una fundamentación de carácter psicológico?

¿De qué forma se relacionan la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento?

La consecuencia inmediata de este estado de duda es el aplazamiento de las investigaciones filosófico-matemáticas que dieron origen a la cuestión, hasta lograr una claridad completa sobre la lógica y la teoría del conocimiento.

La última consecuencia es la ruptura con el psicologismo. Bajo este signo aparecen las *Investigaciones lógicas.*

Pero es entonces cuando el diálogo comienza. La crisis ha sido sustituida por la polémica, en función de la cual, al filo de cada argumento, se despliega, más amplio cada vez, el horizonte de la idealidad.

2. *La polémica antipsicologista*

Salvar la objetividad es el nuevo sentimiento que, con imperio decisivo, se ha instalado en la mente de Husserl. A su defensa vienen a consagrarse todos los hervores del neófito, hasta alcanzar un punto que habrá de culminar en algo que más tiene de exagerada reacción que de legítima y adecuada postura, con el consiguiente detrimento de los imprescriptibles derechos de la subjetividad humana y de la armónica unidad de la filosofía.

La salvación de la objetividad científica viene a realizarse por y en la lógica, concebida como una «teoría de la ciencia»[16]. Pero la lógica con que Husserl se encuentra se halla invadida por la psicología. Tarea inicial, pues, es la derrota del psicologismo por la expulsión de la psicología del campo de la lógica.

A ello dedica Husserl una parte muy extensa de sus *Investigaciones,* que ocupa casi la totalidad del volumen primero de la traducción castellana. Los momentos capitales de la

polémica pueden ser reducidos a cinco, de desigual importancia:

1.° La concepción de la lógica como arte.

2.° La denuncia de las consecuencias empiristas del psicologismo.

3.° El estudio de las interpretaciones psicológicas de los principios lógicos.

4.° El examen, esta vez anecdótico, de la concepción psicologista de la silogística.

5.° La refutación final del psicologismo como relativismo escéptico.

Ni a título siquiera de resumen me permitiría la reexposición de tales apartados de la polémica. Hoy ya la lucha contra el psicologismo no nos afecta como problema. Lo que constituye, en cambio, ineludible requisito de este trabajo, es sorprender las consecuencias que para el tema del ser ideal van aflorando en el decurso de la polémica como su fruto natural y mejor.

Las que se desprenden del estudio de la concepción de la lógica como arte van en un apartado que lleva por titulo *«Primeras determinaciones del ente ideal».* Las relativas al estudio de las interpretaciones psicológicas de los principios lógicos, como también las derivadas del examen de la concepción psicologista de la silogística y de la reducción del psicologismo a un relativismo escéptico, constituyen el tema de otro apartado donde se intenta resumir la esencia de las reiteradas y muy prolijas consideraciones que Husserl estima oportunas para mayor claridad de su pensamiento. A este nuevo apartado lo intitulo *«Idealidad y objetividad».*

3. *Primeras determinaciones del ente ideal*

La concepción de la lógica como arte tiene un sentido histórico y aun una justificación doctrinal que Husserl no ha rechazado nunca[17]. Pero esta concepción no le parece exclusiva ni, sobre todo, esencial. Con ello hiere directamente los intereses del psicologismo, por esencia aferrados a esa concepción. El verdadero sentido del problema que Husserl se plantea en torno al carácter práctico de la lógica refiérese a la esencia de esta disciplina, esto es, justamente a lo que el psicologismo ha procurado captar para sí en el ejercicio de su polémica contra la lógica autónoma[18].

La consideración exclusiva y esencial de la lógica como arte nos llevaría a la conclusión de que sus fundamentos yacen en una disciplina teorética distinta de ella. De esta forma —Husserl ha consagrado todo un capítulo al estudio de la fundamentación de las disciplinas normativas por las teoréticas— el psicologismo ganaría plenamente la batalla. Y aparentemente, en efecto, los psicologistas, más hábiles en la discusión o acaso más profundos por su orientación al problema esencial, que arriba hemos destacado, logran sobreponerse a todos los argumentos de los defensores de la lógica tradicional. Profundizando en la polémica, Husserl consigue, no obstante, descubrir un vacío en la tesis psicologista. Aun en el caso de una concepción de la lógica como arte, la psicología no tiene por qué ser la *única* disciplina que suministre los fundamentos teoréticos. Lo que el psicologismo prueba es que la ciencia psicológica debe ser «copartícipe» en esa fundamentación del arte lógica.

Pero no basta con descubrir tal vacío. El psicologismo ha puesto el dedo en la llaga con su orientación a la esencia del problema, a saber: el tema de los fundamentos. El empeño de Husserl será ahora la captura de unos fundamentos extrapsicológicos de la lógica.

La filosofía tradicional viene a brindarle entonces todo un depósito de verdades, cuya significación es irreductible al sentido de las leyes psicológicas. Tales verdades, de carácter lógico, hacen referencia a una *«esfera de la verdad propia de ellas»*[19].

* * *

Henos ya aquí ante el fruto primero que la polémica desprende para nuestro tema: la necesidad de una *esfera de la verdad* que constituya el objeto propio de la lógica liberada del psicologismo. Denunciar esa esfera significa, en última instancia, descubrir el novísimo horizonte donde van a venir a inscribirse los seres ideales. Ha comenzado, pues, el descubrimiento del ser ideal.

Mas no puede olvidarse que ese iniciado descubrimiento es la consecuencia de una polémica en su instante más álgido. De ahí que las primeras determinaciones de su sentido sobrevengan todavía en la discusión, precisamente en el momento en que se abordan las consecuencias empiristas del psicologismo. Denunciando una de ellas, nos encontramos con una caracterización de la esfera de la verdad lógica como lugar de leyes de rigurosa validez. El psicologismo lleva a confundir las leyes lógicas con las psicológicas, cargadas de vaguedades empíricas[20], con lo que se pierde el carácter de exactitud absoluta que es esencial a aquéllas. La esfera de las verdades lógicas es, justamente y por el contrario, una zona de leyes donde se cumple en toda su plenitud el rigor de la verdad absoluta.

Semejante caracterización, que afecta a la esencia de la esfera de la verdad lógica, nos explicaría también cómo «la inagotable multitud de las leyes matemáticas puras entra en la esfera de las leyes lógicas exactas...»[21]. Pero lo que no autoriza es a formular una interpretación del ente ideal como el «único ser verdadero, absoluto y suficiente», por más que al hacerla se manifieste que tal explicación es puramente fenomenológica o descriptiva[22].

Pero el psicologismo es obstinado. Para escapar a la objeción, interpretará las leyes lógicas como leyes naturales exactas del pensamiento, y defenderá su nueva posición, si aún se le insta mostrándole la diferencia entre el carácter apriorístico de la ley exacta y la índole meramente aproximada y aposteriorística de la ley natural, acudiendo al recurso de concebir las leyes de la lógica como leyes naturales que causan el pensamiento racional en actuación aislada, esto es, exenta del influjo perturbador del hábito, la tradición y las inclinaciones[23]. Husserl vuelve al ataque, distinguiendo esta vez el *acto* mismo del juicio del *contenido* a que el juicio psíquico apunta. Desconocer esta diferencia es lo que ha conducido al psicologismo a confundir *la ley como miembro del proceso causal y la ley como regla de este proceso*[24]. La distinción cobra altura y alcance completos, haciéndose enteramente fecunda para nuestro tema, al aparecer el concepto de lo ideal

como determinación irreductible de las leyes lógicas.

«Los lógicos psicologistas desconocen las esenciales y eternas diferencias entre la ley ideal y la ley real, entre la regulación normativa y la regulación causal, entre la necesidad lógica y la real, entre el fundamento lógico y el fundamento real. No hay gradación capaz de establecer términos medios entre lo ideal y lo real»[25].

Ahora sí que se dibuja ante nosotros, con perfiles cada vez más netamente definidos, la figura del ente ideal. En el parágrafo de donde he tomado el texto que acabo de citar abundan ya sus descripciones. Si las resumimos, prescindiendo de todo el contexto de las aclaraciones polémicas en que se inscriben, nos encontraremos con dos notas: la exención de todo «contenido existencial» y la ausencia de toda «temporalidad».

Podría objetarse que Husserl refiere estas determinaciones al sentido de las leyes ideales y no al ser ideal propiamente. Adviértase, no obstante, que todas las diferencias entre la ley ideal y la ley real son declaradas, al final de este mismo parágrafo, como correspondientes a la «fundamental diferencia entre los objetos ideales y los objetos reales».

4. *Idealidad y objetividad*

Dos notas hemos ganado para el ente ideal con el examen de su descubrimiento, si bien con un carácter meramente negativo: la falta de contenido existencial y la forma irreductiblemente intemporal de su estructura. El resto de la polémica va a suministrarnos, antes incluso del planteamiento riguroso del problema que nos ocupa, otra nota de interés destacadísimo: la *objetividad* del ser ideal, cifra y resumen del último sentido de esta polémica. En el fondo, esa nota es el punto de partida. El tema del ente ideal significa para el fenomenólogo un esfuerzo dramático y terrible por escapar al subjetivismo. Este esfuerzo, que Husserl iniciara, llegará hasta su cúspide con Nicolai Hartmann.

Merece la pena el separado estudio del imperativo de la objetividad en uno y otro pensador.

a) *Idealidad y objetividad en Husserl.* —En el examen de la interpretación psicologista de los principios lógicos encontramos ya textos abundantes. La crítica de este nuevo recurso psicologista aparece centrada por Husserl en la interpretación dada por Stuart Mill al principio de contradicción. Lo verdaderamente difícil de comprender no es en manera alguna el sentido de ese principio —nos dice el autor de las *Investigaciones lógicas*—, sino la posibilidad de una extorsión tan radical como la que ha sufrido en la formulación de Mill[26]. A descubrir su origen aplica Husserl toda una serie de consideraciones que se culminan, como siempre en su polémica, con la distinción de lo objetivo y lo subjetivo: correspondiente el primero a la esfera ideal de la lógica, y enclavado el segundo en el dominio de la psicología. Por no atender a esta distinción surgen todas las tergiversaciones:

«Una perniciosa ambigüedad de la palabra *imposibilidad* —que puede significar no solamente la *incompatibilidad objetiva según ley,* sino también una *impotencia subjetiva...*»[27]. «Tenemos la evidencia apodíctica... de que no existen a la vez las situaciones objetivas opuestas. La ley de esta incompatibilidad es el auténtico principio de contradicción»[28].

Refiriéndose a la interpretación psicologista de la silogística (intento de Heymans), nos dice que la verdadera significación de las leyes que aquella interpretación desfigura «resalta con la mayor claridad si las expresamos en forma de *incompatibilidades ideales equivalentes...* En ninguno de los casos se habla para nada de una conciencia, ni de los actos de juicio, ni de las circunstancias del juzgar, etc.»[29].

En el capítulo VII de los Prolegómenos, dedicado a una refutación del psicologismo, que esta vez quiere ser definitiva, habla, al comienzo[30], Husserl, de las que él denomina «condiciones ideales de la posibilidad de una teoría en general». Aunque se reconoce que cabe también hablar de las condiciones ideales que radican en la forma de la subjetividad en general y en la relación de tal subjetividad con el conocimiento, el sentido más hondo y riguroso de la expresión es vinculado enérgicamente a la faceta objetiva de los supuestos teóricos:

«En sentido *objetivo,* cuando hablamos de las condiciones de la posibilidad de toda teoría, no nos referimos a la teoría como unidad subjetiva de *conocimientos,* sino a la teoría como unidad objetiva de *verdades* o de *proposiciones* enlazadas por relaciones de fundamento a consecuencia»[31].

La esencia del psicologismo reside, pues, en la infracción de las condiciones ideales, objetivas, de toda teoría. De ahí su contrasentido, al presentarse él mismo como teoría.

b) *Idealidad y objetividad en Hartmann.* —Podría pensarse que, después de la polémica sostenida por Husserl, el psicologismo no debería constituir problema para los discípulos. No es así. El fantasma del psicologismo gravita en todos los rincones de la escuela fenomenológica, constituyendo a la vez una rémora y una fuente de inspiración.

También en Hartmann surge la idealidad como réplica ontológica al subjetivismo. También en él lo ideal nace a golpe de refutación, y de refutación muy prolija por cierto. A ella dedica casi la totalidad del capítulo XXXVIII de su *Zur Grundlegung der Ontologie,* y se le reduce, en definitiva, el sentido del capítulo XXXIX de la misma obra.

En el apartado *c)* del citado capítulo XXXVIII, Hartmann sorprende la presencialidad del ser ideal en su lugar más aparente: el conocimiento matemático[32]. En los juicios matemáticos se formulan seres ideales. Y estos juicios son juicios de *existencia,* no sólo por su forma lógica, sino por su contenido. Dicen lo que existe o no existe en la esfera respectiva. Trátase, pues, no sólo del ser lógico del juicio, sino del ser *independiente del juicio,* de la forma matemática de que el juicio habla.

De esta forma, Hartmann logra encontrar el lugar fenomenológico más claro del ser ideal: los juicios matemáticos. Pero si el juicio matemático se ofrece como depósito de seres ideales, también es verdad que un falseamiento del sentido de la predicación terminaría con la absorción del contenido objetivo ideal por el cariz subjetivo del juicio.

Esta posibilidad es lo que mueve a Hartmann a dirigirse abiertamente contra el subjetivismo para asegurar la defensa de los seres ideales:

«Ha surgido temprano el pensamiento de que en tales juicios sólo se trata de algo pensado, de un puro pensar, incluso, de que con ellos nada real es siquiera mentado»[33].

Ahora bien, nos advierte Hartmann en el mismo lugar, los juicios mismos nada nos dicen sobre esa exclusiva existencia de sus sujetos en el pensamiento: «De ninguna manera se refieren a un "yo pienso así", o "yo debo pensar así", sino, sencillamente a un "así es". Expresan, pues, un ser y no un pensar.» Otra vez la polémica y las distinciones. Más adelante[34], al hacerse cargo de las réplicas subjetivistas que se obstinan en deshacer la idealidad en el dinamismo de la vivencia, Hartmann exhibe la última clave. La argumentación subjetivista fracasa, en su opinión, porque no se percata de los derechos peculiares del objeto, que es aquí lo decisivo: «Pero lo esencial, el objeto y su carácter de ser, es descuidado en la argumentación.»

Las mismas consideraciones se repiten en los apartados *e)* («Juicio matemático y objeto matemático»), y *f)* («Otros ejemplos y consecuencias»), y son ampliamente expuestos en el estudio del subjetivismo y el intuicionismo matemáticos, que se estudian en el capítulo siguiente. «Ambas teorías vienen a parar en esto: en que la regularidad de la matemática es una regularidad de la conciencia, y los objetos matemáticos, puros contenidos de conciencia»[35]. En esta reducción de lo objetivo a contenido de conciencia, Hartmann entiende radicada la «consecuencia fatal» de una y otra forma de psicologismo matemático.

5. *La esfera ideal de la lógica*

A la lógica había encomendado Husserl la intelección y defensa de la objetividad descubierta en el reducto de las matemáticas. Ahora, cuando esa objetividad ha quedado plenamente establecida, la esfera ideal de la lógica va a recibir una precisa caracterización, y ello precisamente por la comparación con las matemáticas. De idéntica manera que Hartmann en la fundamentación de la ontología, Husserl antes, en la que hace de la lógica y la teoría del conocimiento, encuentra un marco perfecto en las matemáticas para encuadrar la idealidad. De la comparación con la matemática pura espera, en efecto, Husserl la más eficaz ayuda para la determinación de la esfera de la lógica pura como zona ideal. Esta comparación es hecha como apéndice al estudio de los prejuicios psicologistas[36].

En el caso de las matemáticas, la interpretación de tipo psicologista, que en principio sería posible hacer con sus leyes, resulta más evidentemente errónea que en el caso de la lógica. En la aritmética no se estudian los actos de contar, sino «las leyes que se funden puramente en la *esencia ideal* del género número». Ninguna de las individualidades que caen bajo la esfera de estas leyes pueden considerarse como algo real. Aquí *las últimas individualidades son ideales.*

Pues bien, nos dice Husserl, «lo que hemos expuesto acerca de la aritmética pura es

totalmente aplicable a la lógica pura»[37]. Notemos que no se trata de la atribución de una simple analogía, sino de una aplicabilidad *total* de lo dicho para la esfera matemática. Esto nos explica que las leyes lógicas sean concebidas como integradas por conceptos que carecen de extensión empírica, tal como acaba de decirse para las leyes matemáticas. Más rotundamente se expresa la situación en las siguientes frases: Los conceptos de que se componen las leyes lógicas «no pueden tener el carácter de meros conceptos universales, cuya extensión llenen individualidades reales, sino que son *necesariamente auténticos conceptos generales, cuya extensión se compone exclusivamente de individualidades ideales, de auténticas especies*»[38].

Con esto, la esfera de la lógica se encierra en la *turris eburnea* de la idealidad. Los conceptos aparecerán en Pfänder infinitamente lejanos de los individuos reales y sin posibilidad de una justa predicación respecto de éstos, por habérselos excluido de su extensión. Para escapar al psicologismo, Husserl ha desechado de la lógica todo miembro *real* de las vivencias; pero, a la vez, ha eliminado también el contacto con otras entidades que, por no constituir momentos integrantes de las vivencias, no ponían en peligro la objetividad: antes al contrario, la hubiesen fundamentado y confirmado.

La aclaración capital del sentido de la esfera de la lógica pura depende, según Husserl, de que se comprenda la «distinción epistemológica fundamental». Esta distinción es la que separa lo real y lo ideal[39]. Su recto conocimiento supone el de todas las distinciones en que puede, a su vez, descomponerse; pero también, y seguidamente, el de las relaciones entre los miembros de la distinción. Para obtener lo primero, debe saberse que la distinción entre lo real y lo ideal afecta a toda clase de verdades, leyes y ciencias y que se extiende, asimismo, tanto a las generalidades como a las individualidades.

Respecto a las relaciones entre ambos miembros de la distinción fundamental, Husserl afirma que «es necesario llegar a comprender qué es lo ideal en sí y en sus relaciones con lo real; cómo lo ideal puede estar en relación con lo real; cómo puede ser inherente a éste y llegar así a ser conocido»[40].

Pero sobre todas las cuestiones se levanta una como la decisiva. Es aquella que pregunta si los objetos ideales del pensamiento «son realmente meros signos», o si puede, por el contrario, demostrarse que «todo intento de reducir estas unidades ideales a las individualidades reales se enreda en absurdos inevitables»[41].

Esa última cuestión constituirá el problema de la segunda de las investigaciones lógicas, la más interesante para el tema del ser ideal. Pero antes de abordar el estudio de la naturaleza, sea peculiar, sea reductible, de los objetos ideales del pensamiento, conviene detenerse en el examen de su lugar fenomenológico.

[13] IL, vol. I, prólogo.
[14] Ibidem.
[15] Ibidem.
[16] IL, vol. I, par. 6.
[17] IL, vol. I, par. 11 y 13.
[18] IL, vol. I, par. 13.

[19] IL, vol. I, par. 20.
[20] IL, vol. I, par. 21.
[21] Ibidem.
[22] Cf. X. Zubiri Apalategui: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio,* p. 129.
[23] IL, vol. I, par. 22.
[24] Ibidem.
[25] Ibidem.
[26] IL, vol. I, par. 25.
[27] IL, vol. I, par. 27.
[28] Ibidem.
[29] IL, vol. I, par. 31.
[30] IL, vol. I, par. 32.
[31] Ibidem.
[32] El cap. 38, titulado «Aporética ontológica de la idealidad», pertenece al I de la cuarta parte de la obra, que lleva por título «Die Gegebenheit des mathematischen Seins».
[33] ZGO, cap. 38, c.
[34] ZGO, cap. 38, d.
[35] ZGO, cap. 38, c.
[36] IL, vol. I, par. 46.
[37] Ibidem.
[38] Ibidem.
[39] IL, vol. I, par. 51.
[40] Ibidem.
[41] Ibidem.

SECCIÓN SEGUNDA
LUGAR FENOMENOLÓGICO DEL SER IDEAL

PROEMIO

Previo al estudio de la ontología de la idealidad es el examen de una cuestión que la índole misma, típicamente regresiva, de la especulación fenomenológica impone con necesidad inevitable. Trátase de lo que hemos designado con la expresión, acaso un tanto extraña, de «lugar fenomenológico del ente ideal». Con ella quiere ser designada la zona en que se inserta la idealidad, el marco donde primero la sorprendemos, aunque al mirarla allí se nos presente como irreductible a su contexto.

Plenitud de sentido confiere a la expresión esta pregunta de Hartmann: «*¿Dónde* es, por tanto, captable el *fenómeno* del ser ideal?»[42]. Al «dónde» de la pregunta de Hartmann corresponde nuestro término «lugar», adjetivado «fenomenológico» en atención al otro término subrayado en la pregunta. Bien es verdad que pudiera objetarse cuán repetidas veces ha desechado Husserl, como falta por completo de sentido, toda pregunta sobre un lugar de la idealidad. Hay textos elocuentes, verbigracia, refiriéndose a los objetos universales como esencia de las significaciones:

«No por eso son objetos que existan, ya que no en una parte del mundo, al menos en un τόπος οὐράνιος en el espíritu divino, pues semejante hipóstasis metafísica fuera absurda»[43].

Contra la objeción basta una simple aclaración del sentido correcto de la fórmula. Con ella no se expresa ni se pregunta nada concerniente a un «dónde se halla» el ser ideal, sino tan sólo a un «dónde se le halla». No se pretende averiguar «dónde está», sino «dónde es captable». Y en este sentido no sólo es compatible dicha fórmula con el pensamiento de Husserl, sino que, como he dicho arriba, plantear la cuestión es una ineludible necesidad nacida de la índole misma de la fenomenología.

* * *

El estudio del lugar fenomenológico de la idealidad tiene por principal misión la captura de nuevos datos para la elaboración sistemática de esa ontología de la idealidad que, desordenada y en trozos, han realizado los fenomenólogos.

[42] ZGO, IV Teil, cap. I, c.
[43] IL, vol. II, inv. 1.ª, par. 31.

CAPÍTULO III
El lugar de la idealidad en Husserl

1. *Las vivencias de expresión*

La idealidad de la esfera de la lógica pura reside y se revela en las vivencias de expresión. Son éstas quienes constituyen el marco de su apariencia, porque sólo en su ejecución logra hacérsenos patente, sin que ello implique deformación alguna, la objetividad intemporal de los contenidos lógicos. De esta forma encontramos resuelta en Husserl la cuestión del lugar fenomenológico del ser ideal[44].

Conviene precisar las razones que han impulsado hacia esta solución. Los objetos a que la lógica pura se dirige son dados, aún más primariamente que en las mismas vivencias de expresión, en la forma de una entidad significativa de carácter gramatical. Las expresiones verbales constituyen la concreción más grosera, pero también la más inmediata y perceptible de las ideas lógicas y de todo enunciado teorético. Pero la expresión verbal sólo tiene el carácter de esa concreción cuando sobre ella monta una vivencia que le confiere el carácter de signo de un contenido, a saber, del contenido expresado o mentado por la expresión:

«Los objetos cuya indagación se ha propuesto la lógica pura... corren en un cauce de vivencias psíquicas concretas que, con funciones de *intención significativa* o *cumplimiento significativo* (en este último caso, como intuición ilustrativa o evidenciadora), pertenecen a ciertas expresiones verbales y forman con ellas una *unidad fenomenológica*[45].

Ante tales unidades fenomenológicas, el lógico debe pasar a fenomenólogo. Y así, su tarea primordial consistirá en regresar a las vivencias expresivas, para describir y mostrar los caracteres de los actos en que se lleva a cabo el pensamiento lógico. Pudiera parecer que el análisis fenomenológico así llevado transporta al investigador fuera de los dominios primarios y aun peculiares de la lógica pura. Pero lo lógico sólo puede ser entendido si se nos da con plenitud concreta, y esto sólo acontece al insertarse en su adecuado lugar fenomenológico: las llamadas vivencias de expresión. Tales son los motivos que fundamentan el análisis de las vivencias lógicas en la concepción husserliana del tema.

Para el estudio del ser ideal, sin embargo, no es preciso seguir paso a paso la exposición de Husserl. Mucha más luz arrojará a ese estudio el examen del modo de inserción de lo ideal en la vivencia correspondiente y de las consideraciones que en la Investigación primera se verifican identificando los objetos lógicos con las significaciones actualizadas en las vivencias expresivas. Tales vivencias son atacadas por la fenomenología en función exclusiva de los intereses lógicos. Respectivamente, para el tema del ser ideal sólo debe enfocárselas en cuanto que, al constituir su lugar

fenomenológico, permitirán la captación de ciertas notas relativas a aquel ser, que es lo que aquí interesa. Por lo que se refiere a los intereses lógicos, hay un texto de Husserl de importancia capital, y que será comentado en los apartados siguientes.

«Al lógico puro no le interesa, primaria y propiamente, el juicio psicológico, esto es, el fenómeno psíquico concreto, sino el juicio lógico, esto es, *la significación idéntica del enunciado,* que es una, frente a las múltiples vivencias del juicio, descriptivamente muy distintas. Naturalmente, a esta *unidad* ideal corresponde cierto rasgo común de todas las vivencias particulares... Al lógico puro no le importa lo concreto, sino la idea correspondiente, *lo universal aprehendido en la abstracción...*»[46].

2. *La significación idéntica de los enunciados*

La idealidad lógica se deja mostrar en las vivencias expresivas como la significación idéntica de los enunciados. En esta primera fórmula se nos aparece, pues, referida a un lugar gramatical. Si se interroga ahora por sus enseñanzas para la caracterización de la estructura del ser ideal, deberá responderse, por lo pronto, con la mostración de las relaciones que se dan entre la significación y el enunciado que la expresa.

En una acepción muy amplia del término «universal» podría decirse que la significación, por esa identidad con que aquí se aparece adjetivada, constituye un universal cuyos inferiores son los enunciados. Esta descripción permite ver la situación bastante clara.

La identidad de lo significado por varios enunciados podría ser, en efecto, concebida como una cierta universalidad *in significando.* La identidad de lo significado puede ser vista como un cierto *unum,* a condición de que se la refiera a los enunciados que la mientan. Frente a la universalidad *in essendo, in causando, in representando* e *in significando,* la identidad de la significación sólo podría ser encuadrada en una universalidad impropia y puramente pasiva. Más justamente, esa impropiedad es sumamente instructiva.

En manera alguna pretenden las consideraciones que anteceden llegar a concluir en la creación de un nuevo tipo de universalidad. Lo que se intenta es precisamente denunciar la arbitrariedad de la relación entre la significación idéntica y los enunciados que la expresan, como asimismo la heterogeneidad fundamental de esos enunciados con la significación expresada por ellos. Arbitrariedad y heterogeneidad tales, que sólo cuando se intenta encuadrar sus soportes en el marco lógico del «universal» quedan perfectamente subrayadas.

Los enunciados son signos; por tanto, algo que no *realiza* estrictamente la significación. Desde ellos puede ascenderse a ésta, si se establece y determina, siquiera sea arbitrariamente, una relación significativa. Pero desde la significación no debe descenderse necesariamente a los enunciados. Y utilizando la terminología de la lógica, habrá que decir que la identidad de la significación no tiene el carácter de la predicabilidad respecto de los enunciados. Según esto, el puro lugar gramatical de la

idealidad lógica nos dice muy poco sobre nuestro tema. Pero algo queda flotando: la *identidad* de la significación, frente a la pluralidad de enunciados posibles que la enuncien.

3. *Vivencia y unidad ideal*

Si la expresión verbal, el enunciado, sólo en un sentido muy amplio y poco riguroso constituye el lugar de la idealidad lógica, la vivencia, en cambio, ya corresponde plenamente al concepto de lugar fenomenológico. De ahí que la relación entre la significación y la vivencia deba ser más intensa, más íntima que la existente entre aquélla y los enunciados; por consiguiente, más elocuente para nuestro tema.

La significación, con la que Husserl identifica lo ideal lógico, aparece, en efecto, definida como la unidad ideal realizada en las vivencias psíquicas[47]. Esa realización es ya un tipo de relación de verdadero interés. De nuevo nos ataca la tentación de encuadrarla en el marco del universal. El hecho de que la unidad ideal de la significación se *realice* en las vivencias psíquicas, incita, sin duda, a concebir, por lo pronto, tal idealidad como algo *uno* que se *pluraliza.* Las vivencias, por su parte, constituirían el abanico en que se despliega la *comunicabilidad* de la significación.

Tendríamos así un nuevo tipo de universal. Lo *uno* se hallaría constituido por la idealidad de la significación. Los *inferiores* serían esta vez las vivencias. De nuevo encontramos, sin embargo, el obstáculo del descenso. Las vivencias realizan la significación de un modo peculiar, de un modo tal que no es posible predicar de ellas las significaciones vividas. La idealidad lógica no se realiza de una manera absoluta y simple en las vivencias que la actualizan para un sujeto. Su realización es sólo una concreción *secundum quid* relativa, que consiste en hacernos presente la significación.

Lo ideal lógico no constituye un ingrediente real de la vivencia, sino justa y precisamente lo intencional, que como un contenido se le opone y enlaza. Lo uno de la significación idéntica que sucumbe a vivencias repetidas no está en ellas *subjective,* sino *objective,* para emplear terminología escolástica.

Tampoco, pues, aquí el lugar de la idealidad lógica, aunque sea esta vez de carácter fenomenológico, nos dice nada sobre la estructura de la significación. Pero ahora se capta mucho más que en el examen del puro lugar gramatical. Persiste, sin duda, la heterogeneidad entre la significación y su lugar fenomenológico, pero la relación no es arbitraria. La vivencia expresiva intende de suyo una significación. Y ésta se nos presenta en la vivencia con un *esse objective,* de cuyo examen cabría esperar muy útiles enseñanzas sobre la idealidad y justamente sin que con ello nos apartásemos del tema del lugar fenomenológico.

Pero no debe olvidarse que la inspiración del pensamiento de Husserl brota siempre al contacto del psicologismo. Es en su discusión donde se halla la fuente, y a la vez la tara, de la doctrina fenomenológica del ser ideal. Preocupado por distinguir la significación y la vivencia que la intente, Husserl monta todo el complejo aparato de la primera de sus

Investigaciones lógicas. La distinción se lleva a cabo en todos sus detalles, particularmente en el interesante fenómeno de la «vacilación» del significar, denunciado como puro titubeo de este último, y que en nada afecta a la unidad ideal de la significación[48]. Pero queda en olvido el estudio insistente y profundo de la conexión entre la *idealidad* de la significación y la *realidad* de la vivencia, el simple y puro *esse objective* de las significaciones en sus respectivas actualizaciones subjetivas.

Que no se escapa a Husserl esa conexión, lo prueba, ante todo, el hecho de su análisis fenomenológico de las vivencias expresivas, que da sentido al planteamiento del tema del lugar fenomenológico dentro de su propia doctrina, como más arriba se ha demostrado. A la cita que hacíamos allí pudieran añadirse muchas[49]. Bástenos una:

«Ya, por las descripciones fenomenológicas que hasta ahora hemos dado, puede verse que no se requiere poco detenimiento para describir exactamente la situación fenomenológica. Ese detenimiento aparece, en efecto, como inevitable, en cuanto que vemos claramente que todos los objetos y relaciones objetivas son para nosotros lo que son, merced tan sólo a los actos de mención —esencialmente distintos de ellos—, en los cuales los representamos y en los cuales ellos se nos enfrentan como unidades *mentadas*»[50].

Pero si la conexión es sorprendida y con insistencia delatada por Husserl, falta, en cambio, por completo una *teoría* de la misma. Más tarde, sin embargo, cuando Husserl regresa a la «conciencia pura», veremos cumplida toda una reducción fenomenológica de los mundos ideales. Pero entonces la fenomenología habrá pasado de la neutralidad insípida de su primera fase a la beligerancia idealista de su coronamiento.

4. *Lo universal en la abstracción*

La última fórmula, que quedó subrayada en el texto que cierra el apartado 1.º de este capítulo, nos manifiesta, como esfera de la lógica, «lo universal aprehendido en la abstracción». Ahora es cuando el intento de asimilar las significaciones a un tipo especialísimo de universalidad parece cobrar entera justificación.

Conviene, no obstante, deshacer un equívoco. La abstracción, por lo pronto, no ha sido aún definida. Cabe, desde luego, concebirla, si nos dejamos llevar por el contexto, como vivencia de la idealidad significativa. En este caso, «lo universal aprehendido en la abstracción» coincidirá con la significación ideal. ¿Nos autoriza esto, sin embargo, a concebir esa significación como el universal de la lógica clásica?

Ante todo es preciso observar que en el desarrollo del pensamiento de Husserl —me refiero a su desarrollo sistemático, tal como aparece en las *Investigaciones lógicas*—, la referencia de las significaciones a los objetos universales se verifica más tarde[51]. Oportunamente será recogida esa referencia. Pero ahora interesa más advertir el carácter diferencial, netamente polémico, que late en la fórmula acotada.

Lo que se intenta en ella es distinguir, como en las otras fórmulas, el contenido objetivo y la vivencia en que se inserta. La universalidad de que se habla se orienta

esencialmente a una labor diairética; se la interpreta con más fidelidad si se piensa en el tipo de universal que cabría concebir para las significaciones ideales referidas a los enunciados y a las vivencias. Más que de una universalidad «ad extra», que apuntase a «inferiores» transubjetivos, se trata aquí de una universalidad «ad intra», de una repetibilidad de la identidad significativa en las abstracciones que la tengan como el objeto de su mención.

En este caso tampoco la tercera fórmula sería muy elocuente para el interés del tema. En el fondo podría reducírsela a la segunda, de la que sería una especie de aclaración. Pero aún así conserva una cierta fecundidad. No sólo nos denuncia, mucho más rigurosamente que las otras, el lugar de apariencia de la idealidad, sino que acierta a aproximarnos a la etapa definitiva para la solución del tema: el planteamiento del problema de los objetos universales.

A esta última etapa alude, siquiera sea veladamente, el concepto de «lo universal aprehendido en la abstracción»; mas de la misma forma que antes, al estudiarse la concreción subjetiva de lo lógico, el concepto de «ser objetivamente» no fue teoréticamente explotado, así tampoco aquí se llega a recoger toda la sugerencia del término «universal». Para ello hubiese sido preciso acudir al examen del otro término: «abstracción». Al no ocurrir así, la universalidad de las significaciones se reduce a una pura relación *ad intra,* recluida en los límites del sujeto a que afectan las vivencias expresivas.

Todo esto es perfectamente compatible, sin embargo, con el estudio hecho por Husserl de la relación existente entre la significación y la objetividad expresada[52]; estudio, por lo demás, harto breve, y donde el problema de la referencia a los objetos reales queda hábilmente escamoteado. Ni es inoportuno subrayar que el término «objeto» suele ser evitado, sustituyéndolo por el de «intuición». De esta forma, en efecto, y para explicar el fundamento de la conexión entre la significación y la objetividad expresada, se constituye el siguiente texto:

«Pero una misma intuición puede —como luego demostraremos— ofrecer cumplimiento a diferentes expresiones en cuanto que puede ser aprehendida categorialmente en diferentes modos y enlazada sintéticamente con otras intuiciones. Las expresiones y sus intenciones significativas se miden —como veremos— en el nexo del pensar y del conocimiento, no sólo por las intuiciones —y me refiero a los fenómenos de la sensibilidad externa e interna—, sino también por las distintas formas intelectuales, por las cuales los objetos meramente intuidos se convierten en objetos definidos con arreglo al entendimiento y referidos unos a otros»[53].

Por ningún lado encontramos, pues, referencia a la propia objetividad como tal y según la virtualidad que se encierra en el concepto de lo universal. En ninguna parte, de toda la primera Investigación, queda ni siquiera planteado el problema. Lo único que interesa a Husserl en el examen de la conexión entre significación y objetividad expresada, «es prevenir el error que consiste en tomar en serio que en el acto de dar sentido hay dos aspectos distintos, uno de los cuales daría a la expresión la significación, y otro le daría la determinada dirección objetiva»[54].

5. *Significaciones como unidades ideales*

Una enseñanza al menos cabe extraer del estudio del lugar fenomenológico del ser ideal en la doctrina de Husserl. Y es ésta: la *modalidad fenomenológica* del ser ideal son las *significaciones.*

De ahí que la lógica sea definida como ciencia de las significaciones; intentando apretar en tal definición todo el resultado de los análisis diferenciales llevados a cabo en la investigación primera[55]. De ahí también la necesidad de una consideración de conjunto que permita mostrar los rasgos capitales de la estructura significativa. Todos ellos se resumen para Husserl en esta nota substantiva: la *unidad ideal.*

Condición ineludible para entenderla es la representación de las significaciones como unidades intencionales idénticas frente a la dispersa multiplicidad de las vivencias expresivas. Pero con esto no se dice bastante. También en las vivencias que mientan una y la misma significación existe un elemento común, de carácter psicológico, que es justamente lo que hace que tales vivencias sean vivencias de la misma significación. A la identidad de la significación debe corresponder, en los actos psíquicos, algo realmente determinado, un cierto tinte o matiz que haga que la intención significativa no tenga un carácter indistinto, de tal forma que a significaciones distintas correspondan vivencias que ya en su propio contenido psíquico tengan también, y respectivamente, matices distintos; y que a una misma significación correspondan vivencias que, junto a su elemento variable, tengan también un elemento común[56]. ¿Coincide este elemento común con la identidad de la significación respecto de la multiplicidad de las vivencias? Evidentemente, no.

«Porque al contenido psicológico pertenece, claro está, lo que permanece igual de caso en caso, no menos que lo que cambia»[57]. Pero la significación, por el contrario, no es nada psicológico, no es ningún elemento real que integre la vivencia como ingrediente suyo. El elemento psicológico común es un rasgo individualmente distinto, mientras que la significación es idéntica y no se multiplica con el número de personas y de actos.

Esta identidad de la significación, su unidad ideal, no es otra cosa que la *«identidad de la especie»*[58]. Sólo así puede referirse, con un abrazo único, a la multiplicidad de las singularidades. Pero adviértase que los singulares con que se enfrenta y relaciona la identidad específica de la significación no son, todavía aquí, seres de carácter transubjetivo:

«Las múltiples singularidades con respecto a la significación ideal y una son, naturalmente, los correspondientes momentos del acto de significar, de las *intenciones significativas»*[59].

Una última y definitiva alusión al concepto de «objetos universales» nos coloca en las puertas de un nuevo tema, la ontología de la idealidad:

«Las significaciones constituyen —podemos decir también— una clase de *conceptos* en el sentido de *«objetos universales»*[60].

Pero ello no significa que existan *en* parte alguna. Ni tal localización les hace falta. Sólo podrá considerar erróneo —nos dice Husserl— el hablar de objetos universales y su ser quien se halla acostumbrado a entender por ser solamente el ser «real» y por objetos, objetos reales. «En cambio, no verá nada de extraño en ello quien tome esas expresiones, por de pronto, simplemente como signos de la validez de ciertos juicios, a saber: los juicios en donde se juzga sobre números, proposiciones, figuras geométricas, etcétera, y se pregunte si en esto, como en todo, no habrá de concederse evidentemente el título de «objeto que verdaderamente es» al correlato de la validez del juicio, a aquello de que se juzga»[61].

El texto merece la transcripción íntegra. Representa los límites entre la cuestión del lugar fenomenológico y el problema de la ontología del ser ideal. La concepción amplísima de «objeto» y «ser» como signos de la validez del juicio anticipa ya tesis capitales de la doctrina de Husserl. Un último fruto de la fenomenología del ser ideal, que nos introduce de lleno en el tema ontológico, es la distinción entre significaciones «en sí» y significaciones expresas. La distinción se fundamenta sobre la falta de conexión necesaria entre las significaciones ideales y aquello mediante lo cual éstas se realizan en la vida del alma humana. De ahí que no pueda afirmarse que todas las significaciones sean significaciones expresas: «… forman un conjunto —ideal y cerrado— de objetos genéricos, a los cuales les es accidental el ser pensados y expresados»[62].

Con esto queda ya netamente trazado el perfil de la idealidad: se transita de la fenomenología al tema ontológico.

[44] IL, vol. II, intr., par 1.
[45] IL, vol. II, intr., par. 2.
[46] Ibidem. (He subrayado los términos que dan materia a los apartados segundo, tercero y cuarto de este capítulo).
[47] Cf. texto citado al final del apartado I de este capítulo.
[48] IL, vol. II, inv. 1.ª, par. 28.
[49] Cf. parágrafos 11, 14, 30 y 31 del vol. I, de las IL.
[50] IL, vol. II, inv. 2.ª, par. 12.
[51] Cuando se trata el tema de las diferencias entre las significaciones en sí y las significaciones expresas.
[52] IL, vol. II, inv. 1.ª, par. 13.
[53] Ibidem.
[54] Ibidem.
[55] IL, vol. II, inv. 1.ª, par. 29.
[56] IL, vol. II, inv. 1.ª, par. 30.
[57] IL, vol. II, inv. 1.ª, par. 31.
[58] Ibidem.
[59] Ibidem.
[60] Ibidem.
[61] Ibidem.
[62] IL, vol. II, inv. 1.ª, par. 25.

APÉNDICE
LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA IDEALIDAD

1. ἐποχή *y reducción*

El planteamiento del problema del «lugar fenomenológico» pertenece todavía al repertorio congruente con la situación de neutralidad epistemológica que caracteriza la especulación de las *Investigaciones.* Cuando se dice que la idealidad lógica «se nos da» en las vivencias expresivas, no se manifiesta otra cosa que una situación de hecho, cuyo examen puede resultar particularmente interesante para la captura de ciertos rasgos de la idealidad. Sólo en el sentido de esa captura se orienta la investigación cumplida en los apartados anteriores. Respecto del carácter necesario o accidental de la inserción de las significaciones en las vivencias expresivas, sólo encontramos un texto suficientemente elocuente en el último parágrafo de la primera Investigación, el que lleva por título «Significaciones en sí y significaciones expresas», donde se dice sin rodeos:

«... Forman un conjunto —ideal y cerrado— de objetos genéricos a los cuales les es accidental el ser pensados y expresados».

Ya sin necesidad de conocer la evolución posterior del pensamiento de Husserl, cabría haberse preguntado si también les sería accidental a las significaciones el ser *pensables* y *expresables.* Sin embargo, la nueva cuestión hubiese estado fuera de lugar. Todavía el «regreso fenomenológico» —que es lo que da sentido al planteamiento del problema del «lugar»— no era plenamente una «reducción» en sentido riguroso[63]. Las significaciones sólo son consideradas entonces como los objetos intencionales de las vivencias expresivas, y respecto de su carácter de dependencia o independencia con relación a la conciencia se ha hecho realmente ἐποχή. De ahí el sentido de *neutralidad* con que se presenta la propia investigación husserliana sobre la cuestión del lugar fenomenológico.

El giro posterior de la filosofía de Husserl cambia por completo la situación: la *reducción* sustituye a la ἐποχή. Conviene precisar el sentido de ese cambio.

Th. Celms se ha hecho cargo del equívoco latente en la expresión husserliana «reducción», logrando deshacerlo en dos acepciones perfectamente distintas[64].

Significa la una un simple «regreso fenomenológico», una sustitución de la *consideración* objetiva por la *consideración* de los correspondientes modos de conciencia. Tal es, en nuestro caso, la que se lleva a cabo en el estudio de las vivencias expresivas como lugar fenomenológico de la idealidad lógica. Significase con la otra acepción la verdadera «reducción», la que reduce el *ser* de los modos de conciencia en que aquél se inserta y que son reflexivamente descubiertos.

En la reducción considerada como simple regreso fenomenológico hay abstención

(ἐποχή) de toda toma de posición sobre el carácter absoluto o no absoluto del objeto. No existe ningún interés por la reductibilidad o irreductibilidad de lo trascendente. La ἐποχή es esencial al regreso fenomenológico. Sin ella, ese regreso es imposible. Tal acontece, en efecto, por ejemplo, en el tema del lugar fenomenológico. Si se regresa allí de la idealidad lógica a la vivencia expresiva no es porque se crea que el ser de la idealidad de las significaciones pueda reducirse al ser de las vivencias expresivas, aunque tampoco se ha demostrado entonces lo contrario, porque la serie de distinciones que separan idealidad y vivencia son perfectamente compatibles, como luego veremos, con un definitivo condicionamiento de lo apriórico ideal trascendente por lo apriórico ideal inmanente; si bien es cierto que en este caso la idealidad trascendente no es reducida al ser del *hecho* de las vivencias, a la conciencia fáctica, sino sólo al ser de la conciencia posible.

El regreso de la idealidad lógica a las vivencias de expresión se fundamenta, pues, en la ἐποχή; pero, a la vez, no le añade otra cosa que la *atención* a los actos psíquicos, la dirección a la inmanencia en que las significaciones se inscriben. En la reducción tomada en sentido estricto, la idealidad sería, en cambio, referida a la inmanencia como lo condicionado a la condición. Y en esa referencia se incluirían dos cosas:

1) Un momento negativo: la negación de todo carácter absoluto de la idealidad.

2) Un momento positivo: la inclusión del sentido del ser de la idealidad en el sentido del ser de la inmanencia.

Ninguno de estos momentos ha aparecido en el estudio lógico del ser ideal en la investigación husserliana que lleva por título «Expresión y significación». Su vigencia compete a la fase idealista del fundador de la fenomenología, y se manifiesta con todo rigor en las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Determinar el sentido de la reducción que esos dos momentos integran en el tema del ser ideal, constituye el objeto del Apéndice y lo que va a ser tratado directamente en los apartados que siguen.

2. *El condicionamiento inmanente de la idealidad*

Si nos trasladamos a la fase idealista del fundador de la fenomenología, con ánimo de descubrir en su nueva doctrina los puntos capitales de una reducción fenomenológica de la idealidad, el resultado de una primera pesquisa será completamente negativo. No existe en Husserl solución explícita ni planteamiento formal del tema en cuestión. Y, sin embargo, la contextura general de su pensamiento permite dar sentido a ese planteamiento y hasta intentar el hallazgo de indicaciones que puedan conducir a una solución. Tal ha sido, en efecto, la tarea realizada por Theodor Celms[65] con su estudio de la reducción de los mundos ideales.

Para Celms, el problema se plantea de la siguiente forma: ¿cuál es la relación que las esencias trascendentes mantienen con la inmanencia?

Las esencias trascendentes, como asimismo las posibilidades eidéticas trascendentes, pertenecen a trascendencias que se constituyen en la conciencia pura. Por consiguiente,

la delación del último sentido de las mismas conduce de manera necesaria a la conciencia pura. Pero ésta puede presentarse de una doble manera: como hecho y como esencia. El carácter intemporal de las esencias y posibilidades eidéticas no consiente una referencia a la conciencia fáctica; cosa que en último término se confirma con la consideración de la falta de «contenido existencial» propia de lo eidético en cuanto tal. «Las trascendencias eidéticas, que, como todo lo eidético, no encierran en sí ninguna posición de existencia, no se encuentran remitidas a una conciencia fáctica (actual), sino a una posible. O: las esencias trascendentes son correlativas a las esencias inmanentes»[66].

Con la correlatividad no se expresa un condicionamiento mutuo. La trascendencia está necesariamente implícita en la conciencia, pero no como su condición, sino como necesaria consecuencia, como algo que queda dado con la esencia de la conciencia. «Es decir, toda trascendencia reducible (la real tanto como la irreal) tiene el último fundamento de su posibilidad en la conciencia»[67]. Por consiguiente, «reducir las trascendencias eidéticas quiere decir ver con intelección que a su validez antecede la validez de las inmanencias eidéticas»[68].

De donde resulta que las aprioridades trascendentes no son toda la esfera de la aprioridad, sino que en realidad conducen a las aprioridades inmanentes, con lo cual nos las descubren. Pero tampoco cabe concebir las aprioridades inmanentes como un tipo especial de aprioridad. Constituyen, por el contrario, el universo de toda aprioridad, ya que la posición de las aprioridades de la conciencia es a la vez la posición de todas las aprioridades.

Acaso en estas últimas afirmaciones el intérprete de Husserl se haya excedido un poco. Una cosa, en efecto, es que las aprioridades inmanentes sean la *condición* de toda trascendencia eidética y aún, si se quiere, que con la posición de las aprioridades de la conciencia *resulte* dada la posición de las aprioridades trascendentes, Y otra distinta es que la inmanencia eidética *influya* en su propia contextura lo eidético trascendente. Lo primero quedaría plenamente justificado por la esencial intencionalidad de la conciencia, única fuente de toda trascendencia, según el pensamiento de Husserl. Pero lo segundo sería introducir lo condicionado en la condición y la formalidad del efecto en la formalidad de la causa. Con ello, sin embargo, no se haría otra cosa que llevar a su último extremo el sentido de la reducción fenomenológica que consiste en la inclusión del sentido del ser de lo que se reduce en el sentido del ser de aquello a lo cual se reduce.

Cualquiera que sea la interpretación que se acepte, es lo cierto que el fundamento de la validez de las aprioridades trascendentes no residirá, después de la reducción, en la propia entidad de lo eidético ni en el ser de las cosas transubjetivas que se captan por la intuición sensible. *El fundamento de la validez de las aprioridades trascendentes será la conciencia posible.* Tal doctrina se halla muy por encima de las modestas perspectivas de la fenomenología del lugar de la idealidad. Allí quedaba eludida la cuestión de la reductibilidad o irreductibilidad de las significaciones a la conciencia significativa. Aquí se asigna como fundamento de la validez de lo apriórico trascendente justamente lo apriórico inmanente.

Esto es lo que Hartmann va a impugnar con toda decisión, suministrándonos de paso

una prueba del acierto de Celms en su labor interpretativa.

3. *El ataque de Hartmann*

Si para Celms la pura ἐποχή y aun toda la reflexión fenomenológica es una situación anterior al idealismo y al realismo: algo completamente ajeno, por tanto, al rumbo decididamente idealista de Husserl en las *Ideen,* para Hartmann, en cambio tal neutralidad favorece la reducción y viene a concluir en una caída en el idealismo. Este es uno de los fallos epistemológicos fundamentales de la fenomenología:

«Con su concepto no riguroso y ontológicamente neutral del objeto intencional, no ha hecho otra cosa que favorecer el antiguo prejuicio. La doctrina del ser ideal le debe un nuevo impulso mediante la elaboración de la esfera de las esencias. Pero precisamente el carácter de ser de las esencias, no fue hecho consciente por la fenomenología, que, por la indeterminación en que deja a esa esfera, más bien vino a parar en una teoría metafísica: la que se refleja claramente en el retorno de Husserl a un idealismo de tinte neokantiano»[69].

Raíz del fallo fenomenológico es, para Hartmann, la falta de visión de la diferencia entre el «tener» un contenido de conciencia y el «captar» un objeto existente. Esta diferencia no puede ser eliminada. Así, «se pueden «tener» pensamientos, representaciones, intuiciones, opiniones y objetos intencionales. El «tener» es una relación inmanente a la conciencia y que no toca al objeto independiente de ella. «Captar» sólo es posible respecto de un objeto existente en sí, de un objeto que es independientemente de la conciencia (en consecuencia, del «captar» mismo) y no es absorbido por ésta en su ser objetivo. El captar es por esencia una relación trascendente y sus objetos necesariamente un ser-en-sí supra-objetivo»[70].

El verdadero conocimiento no es un tener, sino un captar un ser-en-sí. Al perderse el ser-en-sí del objeto se pierde el carácter trascendente del acto y no queda más que un puro fenómeno de conciencia[71].

Aun en el caso del objeto meramente intencional y fenoménico, el conocimiento puede conservar su carácter apriórico, como lo prueba la unidad intersubjetiva, la «simple coincidencia entre sujeto y sujeto», de tal forma que el coincidir en la cosa queda aún flotando, y «debe decirse que, pese a la pluralidad de objetos que abarca, es una coincidencia inmanente, o subjetiva, y lo *a priori* sobre lo cual se basa es sólo una aprioridad inmanente, en la cual la "validez objetiva" —esto es, el verdadero valor del conocimiento— está aún en duda»[72].

Con esto se toca el último extremo de la reducción fenomenológica de la idealidad: la «aprioridad inmanente». De ella se dice que carece de validez objetiva segura. Por tanto, si carece de ella, no puede ser el fundamento de la que reside en la aprioridad trascendente. Si se interroga a Hartmann sobre la reducción de lo eidético trascendente a la aprioridad inmanente, nos contestará de esta forma:

«La aprioridad inmanente nunca es un aprioridad ideal. Su generalidad puede ser

siempre la de un prejuicio. La aprioridad ideal es una aprioridad trascendente, si en verdad debe valer como conocimiento»[73].

El texto no debe ser interpretado como la negación de lo eidético inmanente, o como un desconocimiento de las esencias de la conciencia. Lo que aquí se niega es que la aprioridad ideal, *si en verdad debe valer como conocimiento,* pueda residir en una aprioridad inmanente, siquiera sea la de la conciencia posible. La aprioridad ideal no se define en esencia por la coincidencia intersubjetiva, sino por la *necesidad,* la cual, si bien debe ser cuidadosamente preservada de toda interpretación subjetivista[74], se aparece primero a la conciencia como una fuerza que coacciona al pensamiento, no de una forma tan drástica como en el conocimiento de lo real, pero no menos enérgicamente; esa «necesidad» es el indicio revelador de un ser-en-sí de la idealidad, de un carácter supraobjetivo o suprafenoménico:

«La ingravidez del ser ideal no significa, pues, ablandamiento de sus perfiles. Estos constituyen un ser-en-sí irreductible, y la conciencia que sobre ellos reflexiona los descubre en una situación completamente inconmovible»[75].

[63] Cf. Th. Celms: *El idealismo fenomenológico de Husserl,* ya citado.
[64] Ibidem.
[65] Th. Celms: Opus citatum, 2.ª parte, cap. II.
[66] Ibidem.
[67] Ibidem.
[68] Ibidem.
[69] ZGO, cap. 39, c.
[70] Ibidem.
[71] Ibidem.
[72] ZGO, cap. 40, a.
[73] ZGO, cap. 40, b.
[74] ZGO, cap. 40, c.
[75] ZGO, cap. 40, d.

CAPÍTULO IV
El conocimiento apriórico como lugar de la idealidad

La doctrina de Hartmann sobre el «lugar fenomenológico del ser ideal» no se reduce a la impugnación de la concepción husserliana. Justamente el planteamiento más riguroso del tema procede de su pregunta:

«*¿Dónde* es, por tanto, captable el *fenómeno* del ser ideal?»[76].

Ni se limita tampoco a un planteamiento del problema. Por lo pronto, ha logrado acentuar enérgicamente la aporía que reside en la conciencia de la idealidad. Con ello, el tema cobra toda su plenitud, por adquirir dimensiones ontológicas que trascienden los intereses puramente neutrales de la fenomenología. Pero, además, Hartmann logra una determinación muy precisa de la estructura de la idealidad en función de su lugar fenomenológico. Todo ello obliga a articular en una síntesis sistemática las enseñanzas que andan esparcidas por la obra de Hartmann. Las fuentes capitales de estas enseñanzas son dos: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* y *Zur Grundlegung der Ontologie.* De la primera sólo nos interesa la cuarta parte: «El conocimiento del objeto», y dentro de ella, concretamente, la sección segunda: «El conocimiento *a priori*». Por lo que se refiere a la segunda fuente, que de una manera más directa toca ya a nuestro tema, la última parte se dedica enteramente al estudio del ser ideal; en su sección primera («Die Gegebenheit des mathematischen Seins») trátase con todo rigor el emplazamiento de la idealidad matemática en el conocimiento apriórico; de ahí la necesidad de tomarla como eje y punto de referencia de toda la doctrina de Hartmann sobre este respecto.

1. *Lugar y aporía*

Con el problema del lugar aparece implicada la aporía de la idealidad, ya desde el inicio mismo de la investigación de Hartmann. Trátase de una coimplicación sumamente instructiva y que merece ser expuesta desde su planteamiento.

Lo real —nos dice Hartmann[77]— constituye el único objeto de los actos emocionales-trascendentes. Una excepción hace el sentimiento del valor, pero éste sólo se refiere a una determinada clase de lo ideal, precisamente a aquella cuyo carácter de ser es más difícilmente captable y más discutido. Si se le excluye, pues, al menos provisionalmente, lo que queda es una clase de presencialidad de ser[78] *que sólo en el conocimiento se determina —y en una especial clase y fuente del conocimiento, el apriórico.*

Con esto Hartmann ha dado su respuesta a la pregunta sobre el lugar fenomenológico del ser ideal: el ser ideal se aparece en el marco del conocimiento apriórico. Pero con la

asignación del lugar viene dada la posición de la aporía. Precisamente el hecho de que el ser ideal se presente en el marco del conocimiento apriórico hace extraordinariamente difícil para Hartmann la posición del ser ideal. El conocimiento apriórico está sujeto a la aporía gnoseológica; vale sólo como un signo de un ser posible, mas no como una prueba de un ser real.

La aporía es, a la vez, ontológica y gnoseológica. Ante todo, el problema es si lo que constituye el objeto del ser ideal es verdaderamente un ser en sí. Y, en segundo lugar, si el llamado conocimiento ideal (el conocimiento de las relaciones de esencia de toda clase) es verdaderamente un *conocimiento* en riguroso sentido.

Hartmann profundiza en este último aspecto. Su oposición al neokantismo constituye un motivo incesante de polémica y, como la discusión del psicologismo en Husserl, el aguijón y percutor de su pensar. De esa oposición nace, en efecto, su *Grundzüge einer Methaphysik der Erkenntnis.* Ya en la propia Introducción de esta obra Hartmann exhibe su idea capital. Las Investigaciones que constituyen su fundamentación de la metafísica del conocimiento surgen de la idea de que el conocimiento no es un crear, producir o proyectar el objeto, como el idealismo nos quiere enseñar, sino una captación de algo que está dado también antes de todo conocimiento e independientemente de él. De aquí que sea continua la vigilancia ejercida por Hartmann sobre la aporía del conocimiento ideal. Antes de plantearla en la fundamentación de la ontología ya la había examinado en su «Análisis del problema del conocimiento (Aporética del conocimiento)»[79]. Después de aparecer claramente formulada en su doble dimensión ontológica y gnoseológica, se vuelve sobre ella para manifestar de nuevo y con todo rigor su sentido.

De un conocimiento del objeto como tal —prosigue, en efecto, Hartmann— no puede decirse si es o no «conocimiento», en el sentido de captación. Puede ser un simple pensar, una mera actividad de representación, una fantasía. Puede tener, incluso, una forma muy rigurosa y una corrección lógica interna; y, no obstante, los puntos de partida sobre los cuales se apoye pueden descansar en un error.

Débese esto último a que la forma lógica, aún con la plenitud de su transparencia y de toda su posibilidad de comprobación, no asegura del ser en sí del objeto del conocimiento. «Juicio y concepto no garantizan su objeto, y la más exacta conclusión deja siempre en el aire la validez de sus premisas»[80].

Tras estas consideraciones, Hartmann resume la aporía definitivamente: «Muy bien podría ocurrir que aquí existiese sólo un objeto inmanente intencional; ningún ser subsistente, por tanto; y, consiguientemente, tampoco ningún verdadero objeto de conocimiento»[81].

2. *Ser ideal y conocimiento de lo ideal*

Esta aporía yacente en el propio marco de la idealidad puede ser vista con más rigor aún si se la enfoca desde la doble perspectiva del problema general de la validez del conocimiento apriórico, por una parte, y de la falta, por otra, de una conciencia

espontáneamente dirigida hacia lo ideal. Hartmann ha desarrollado uno y otro aspecto en diversos lugares de su producción.

Un resumen sintético de sus consideraciones debe comprender dos apartados fundamentales: *a)* el problema de la validez objetiva del conocimiento apriórico; *b)* los fundamentos de la inexistencia de una conciencia espontánea de la idealidad.

a) El problema de la «validez objetiva» del conocimiento apriórico.

El problema no es nuevo. Hartmann lo reconoce, al menos en la especulación kantiana. Y como en Kant —también podría añadirse como en Husserl—, su planteamiento más riguroso tiene lugar en la consideración de la ciencia matemática de la naturaleza.[82]

«El fenómeno de la ciencia matemática de la naturaleza, hacia el cual se orientó Kant, vale con verdadero derecho como el ejemplo eminente del conocimiento apriórico objetivo»[83].

Hartmann desarrolla el planteamiento y la solución del problema, valiéndose del ejemplo citado, de la siguiente forma. La naturaleza no hace matemática pura; es el entendimiento quien produce tal ciencia. La matemática pura es una esfera de formas *ideales;* y, sin embargo, la naturaleza real se rige en todos sus procesos acaecidos en el espacio y en el tiempo, justamente por la misma matemática que el entendimiento hace, independientemente de aquélla, en una esfera ideal inmanente y cerrada. De ahí que la matemática pura no puede ser sólo la matemática del entendimiento (o, respectivamente, la de la esfera ideal), sino que también, y de una manera necesaria, debe ser la matemática de los procesos de la naturaleza.

Este admirable fenómeno, que ha conducido en rigurosa continuidad de las viejas intenciones de los pitagóricos a los portentosos resultados de la ciencia moderna de la naturaleza, «muestra el problema gnoseológico de lo apriórico trascendente en su forma, por así decirlo, más concentrada y enigmática»[84].

Así queda logrado el planteamiento. Y hasta se comprende, en opinión de Hartmann, el fundamento del primer ensayo de solución: el error idealista plasmado en la fórmula sumaria, según la cual «el entendimiento prescribe sus leyes a la naturaleza».

Pero el idealismo ha procedido demasiado rápidamente. Si se prescinde de toda conclusión precipitada, lo que resulta inmediatamente evidente es que el conocimiento matemático de la naturaleza sólo es posible si las leyes matemáticas, además de su validez inmanente para el entendimiento, tienen también una validez objetiva; o, visto desde el sujeto, si tienen también una *validez trascendente.* La necesidad de estas leyes no debe ser concebida, por tanto, de forma que originariamente fuese la necesidad de unas leyes del entendimiento que sólo desde aquí pudiesen ser referidas a la naturaleza real. Por el contrario, debe pensarse que tal legislación «lo es ante todo de la naturaleza y que el entendimiento no hace sino captarla de alguna forma»[85].

Hartmann se ha aproximado aquí, hasta casi rozarla, a la única solución que cabe desprender legítimamente de su riguroso planteamiento del problema. Pero la fenomenología rehuye siempre, con insistencia sospechosa de sistematismo, todo contacto con la realidad y toda ocasión de conclusiones realistas. Este típico rasgo

debiera bastar para considerarla radicalmente incapacitada de toda trascendencia, siquiera sea esa trascendencia meramente gnoseológica que con tanto deseo parece buscar Hartmann. Baste aquí, para el tema que ahora le preocupa, la denuncia del giro experimentado por su pensamiento en el momento mismo en que parecía haber rozado la zona firme de la realidad:

«Pero como quiera que el sujeto capta *a priori* esas leyes y las determina como *puramente matemáticas,* su pensar matemático debe descansar en una intuición inmediata de las mismas antes de toda experiencia»[86].

Aquí no cabe duda alguna. Se trata de una intuición inmediata previa a toda experiencia. Pero si nos atenemos a las enseñanzas de Hartmann, tal intuición, para tener valor de verdadero conocimiento, es decir, para ser un «captar», debe referirse a una peculiar esfera de entidades, que, por sernos dadas en un conocimiento previo a toda experiencia, nada tienen que ver con las cosas de la naturaleza, si bien pueden coincidir y mantener un riguroso paralelismo con ellas.

Las deducciones que aquí hago se fundamentan plenamente en las propias consideraciones de Hartmann. Prueba de ello es que, tras el giro experimentado por su investigación en el crítico momento en que la solución del problema asomaba y casi venía a caerse por su propio peso, el problema renace con más fuerza en la forma de esta pregunta: «¿Cómo es posible una intuición *a priori* que tenga validez objetiva?»

No elude Hartmann, sin embargo, la solución. El extraño fenómeno de la ciencia matemática de la naturaleza queda explicado para él por la existencia de «*estructuras lógicas ideales que coinciden con las del mundo óntico real*».

Una verdadera aporía se halla regresando a su *Zur Grundlegung der Ontologie,* donde la idealidad es abordada más de cerca y, por lo que se refiere a su lugar fenomenológico, examinada desde el punto de vista de la dificultad de la conciencia de lo ideal.

b) Fundamentación de la falta de una conciencia espontánea de la idealidad.

Si esperásemos obtener una decisión de la aporía gnoseológica del ser ideal mediante el análisis del acto del conocimiento —afirma Hartmann[87]—, tropezaríamos con una grave dificultad, y es la falta de una «*conciencia natural*» de los seres ideales.

La consideración de los motivos de esa falta puede ser instructiva. Hartmann denuncia dos: un motivo «psicológico» y otro «ontológico».

Ante todo, la falta de una conciencia natural de los seres ideales se deriva de la peculiar estructura del saber humano, basado en un conocimiento que exclusivamente se orienta hacia lo real. Hasta tal punto que, si nos dejamos llevar de nuestras propias inclinaciones, los seres ideales se nos aparecerán como simplemente «irreales»[88]. Faltan respecto de ellos los actos emocionales trascendentes, en los que lo captado —a saber, el ser real— es y permanece irreductible. La conciencia más ingenua del mundo circundante descansa ya sobre el perfecto e inconmovible convencimiento de la realidad de ese mundo. En esa posición ingenua, la orientación ontológica es la natural; sólo el escepticismo o una artificial teoría pueden conmoverla.

Con el ser ideal ocurre justamente lo contrario. En su favor no habla ningún acto emocional trascendente. Lo ideal sólo se aparece en un tipo de conocimiento ya

sumamente desarrollado y educado: el conocimiento que ha logrado alzarse hasta el escalón de la ciencia[89].

De ahí desprende Hartmann la justificación del tardío descubrimiento histórico de los seres ideales, como también la causa de los frecuentes altibajos en el rigor de su descripción. Las aportaciones mejores se deben, en su entender, a las teorías de la Edad Media sobre la esencia y el problema de los universales, aunque tales teorías aparecieron siempre taradas con la renovada carga especulativa que llevaban consigo. Ni aún el propio Kant llegó a la época de madurez del problema. Kant no se preguntó por la validez objetiva de lo apriórico ideal en el conocimiento, sino sólo por la de lo apriórico real.

Pero, además del motivo *psicológico,* que acierta a explicarnos la faceta histórica del tema, existe, fundamentalmente, un motivo *ontológico,* que nos explica mejor la faceta sistemática. La aporía gnoseológica de la idealidad procede, no sólo de la índole peculiar de la conciencia humana (motivo psicológico o subjetivo), sino también de la peculiar estructura óntica de la idealidad (motivo ontológico y objetivo). Hartmann, abandonando un momento el tema gnoseológico para explicarlo por sus fundamentos ontológicos, ha escrito la más bella e ilustre descripción de la idealidad:

«El ser ideal no tiene actualidad alguna. Nada depende de él en la vida. Ni afecta al hombre directamente ni le *sobreviene* con la necesidad de los acontecimientos. El ser ideal no se "acerca" ni amenaza a nadie: se halla fuera del tiempo. Más bien gobierna oculta y silenciosamente lo real y su conocimiento. Y así afecta, en verdad, también al hombre en su vida, pero de forma imperceptible y siempre idéntica. Su existencia y su imperio no son nada llamativo que precisase de una especial orientación de la conciencia para ser, ante todo, notado. Por eso no existe ninguna vivencia ni ningún sufrimiento del ser ideal, ninguna peculiar afección suya. Su existencia es ingrávida»[90]. Precisamente, pues, por ése su ser ingrávido y silencioso la idealidad se deja discutir: «Pues así es el hombre —concluye Hartmann al fin del apartado que citamos—: lo que no se le impone drásticamente, lo que no le acomete, o gira en torno suyo o le amenaza, no le resulta tan fácilmente creíble.»

3. *Juicios matemáticos de existencia*

El tipo de conocimiento apriórico, donde, en lo que respecta a relieve y claridad de verificación, se realiza el ser ideal, es, en opinión de Hartmann, el conocimiento matemático[91].

Como confirmación, Hartmann aduce, por de pronto, el testimonio histórico. Ya los pitagóricos tenían conocimiento del «ser» de los números, y, por conocer su intemporalidad, los consideraron como el único puro y perfecto ser. Platón siguió sus huellas. De ahí que llamase a la geometría una ἐπιστήμη τοῦ ἀεὶ ὄντος, concepción que continúa perviviendo en todo el platonismo antiguo: Proclo enseñaba un «ser matemático», y, más concretamente, un «ser geométrico».

Pero la más interesante de todas las pruebas aducidas es el hecho de que hoy todavía las matemáticas hablan de existencias matemáticas en cuanto que en ellas se formulan juicios de existencia. Así, por ejemplo, se dice *«existe* entre cada dos números enteros una serie infinita de quebrados»; *«no existe* ningún logaritmo real de un número negativo»; *«hay* sólo una recta entre dos puntos»; *«existen* cinco cuerpos regulares», etc., etc.

Todos esos enunciados son juicios de existencia, no sólo por su *forma* lógica, sino también por su *contenido,* ya que dicen lo que existe o no existe en la esfera respectiva.

Y como la distinción entre existencia y esencia es ónticamente relativa —añade Hartmann—, el mismo sentido de ser puede ser mostrado también en los propios juicios de esencia. Cuando, en efecto, se dice «$a^0 = 1$» ó «36 = 729», con el «es» se intenta expresar en estos juicios que el objeto, realmente, es decir, en sí, está constituido de esa manera, o, respectivamente, que la correspondiente naturaleza o modalidad es algo que existe en él[92].

Y contra ello nada valen todas las interpretaciones psicologistas. Las proposiciones en que los juicios matemáticos se enuncian no se expresan a sí mismas, lo que sería un juicio sobre un juicio, sino que se refieren a un determinado contenido doctrinal. En esto consiste el «sentido ontológico» de la cópula[93]. El «es» se identifica en el juicio con la posición, pero la posición misma se refiere a *otro,* a *un ser.* De esta forma —aclara Hartmann— no se dice en el juicio que el «concepto» que hace de sujeto «sea» así y sólo así; lo que se expresa es que el objeto «es» precisamente así; porque el concepto no es otra cosa que el representante del objeto en la esfera del pensamiento. La magnitud de la suma de los ángulos no se dice del *concepto* del polígono, sino del *polígono* mismo.

En esta concepción Hartmann ha visto con todo rigor que sólo así tiene sentido hablar de verdad o falsedad de los juicios:

«Si no existe el ser de la cosa más allá del concepto, o, respectivamente, si no existe la situación objetiva más allá del juicio, tampoco existe nada con lo cual concepto y juicio puedan convenir, y desaparece la diferencia entre lo verdadero y lo falso»[94].

Pero como esos objetos —concluye Hartmann— no se dejan tratar simplemente como un ser real, hay que atribuirles un ser de otra especie. Este ser de otra especie se expresa en la fórmula «ser ideal».

[76] ZGO, 4ª parte, cap. I, c.
[77] ZGO, cap. 38, a.
[78] Traduzco la palabra «Gegebenheit» por «presencialidad», únicamente para los fines de este caso concreto.
[79] ME, 1.ª parte, secc. 2.ª, cap. 6, c.
[80] ZGO, cap. 38, a.
[81] Ibidem.
[82] ME, 4.ª parte, secc. 2.ª, cap. 42, b.
[83] Ibidem.
[84] Ibidem.
[85] Ibidem.
[86] Ibidem.

[87] ZGO, cap. 38, b.
[88] Ibidem.
[89] Ibidem.
[90] Ibidem.
[91] ZGO, cap. 38, c.
[92] Ibidem.
[93] ZGO, cap. 38, e.
[94] Ibidem.

SEGUNDA PARTE

ONTOLOGÍA DE LA IDEALIDAD

PREÁMBULO

La captación de la doctrina ontológica de la idealidad es uno de los objetivos más difíciles que pueden ser propuestos en el repertorio de una temática completa de la fenomenología. Más justamente, el interés de esa doctrina es tan alto que, pese a todas las dificultades, impónese a la investigación con perentoria e ineludible necesidad. Obedeciéndola, mi trabajo se ha visto obligado a vencer estos tres inconvenientes fundamentales:

a) El tema de la idealidad es, con todo lo que esto arrastra como consecuencia, un *producto polémico.* Su estudio —incluso en los momentos en que los fenomenólogos parecen abordarlo directamente— se halla tarado por el peso de una continua discusión con el psicologismo; de forma tal, que la idealidad resulta subrayada únicamente en función de los intereses de la polémica. Más que de un tema directamente abordado, trátase con frecuencia, en esta denuncia de la idealidad por los fenomenólogos, de un apéndice o fleco de la discusión: de algo, en suma, *impuesto* por los intereses de la polémica y no serenamente *propuesto* a la consideración especulativa. En la continua pugna de la fenomenología con el psicologismo, los mismos argumentos, las mismas réplicas, las mismas distinciones, se repiten monótonamente una y mil veces. En múltiples ocasiones, cuando el tema de la idealidad parece que va a lograr independencia y categoría substantiva, cuando el interés de la investigación parece haberse centrado con una frase inequívoca y prometedora, las esperanzas quedan nuevamente deshechas con un defraudador retorno a la discusión y las distinciones. Mas no se trata sólo de una evaporación del tema en la polémica. Consecuencia peor es que

b) La doctrina de la idealidad queda hecha de una forma esporádica. Afirmaciones que deberían hallarse juntas en una conexión de sistema, residen de hecho en lugares muy distantes, como consecuencia del interés ocasional de la polémica. Todo ello obliga a una tarea sistematizadora enteramente propia y no exenta de riesgo.

c) Pero el inconveniente más grave reside en la existencia de un programa mínimo de la ontología de la idealidad en los fenomenólogos. Sobre el ser mismo de lo ideal, las afirmaciones son muy escasas y poco declaradas. La exhibición del cuadro completo de la doctrina ontológica de la idealidad sería una labor muy fácil, si el descubrimiento de cada uno de los rasgos de esta doctrina no implicase una previa exploración por la intrincada selva de la polémica contra el psicologismo.

* * *

El estudio de la doctrina fenomenológica de la ontología de la idealidad descubre dos

conexiones típicas que deben ser separadamente examinadas. Dedico, en consecuencia, un capítulo a la concepción de Husserl y otro a la de Hartmann, Por referirse la primera especialmente al tema de los universales, y la segunda, con todo rigor, al ser ideal, intitulo, respectivamente, a esos capítulos: *«Los universales, en Husserl»;* y *«La teoría de la idealidad de Hartmann».*

SECCIÓN PRIMERA
LOS UNIVERSALES, EN HUSSERL

INTRODUCCIÓN

Con desigual extensión trata Husserl el problema en sus dos obras capitales: las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica.* El problema adopta también un cariz distinto en uno y otro lugar. Esto se deja traslucir ya en los mismos cambios de terminología. En las *Investigaciones lógicas* se utilizan principalmente estos cuatro términos: universal, especie, universalidad y unidad ideal. En las *Ideas* los términos preferidos, y casi exclusivamente usados, son el substantivo «esencia» y el adjetivo «eidético».

La doctrina desarrollada en las *Ideas*, aunque breve, merece separado estudio, por constituir una cierta radicalización (no exenta de variantes) de la doctrina universal expresada en las *Investigaciones*.

De aquí la división en dos capítulos: «Teoría de la especie» y «Teoría de la esencia».

CAPÍTULO V
Teoría de la especie

1. *De la significación a la universalidad*

Uno de los momentos en que la doctrina husserliana de la idealidad alcanza mayor rigor sistemático es el del tránsito del estudio de las significaciones al del clásico tema de la universalidad. Sorprender ese tránsito es interesante, porque con él se pasa del dominio del *lugar fenomenológico* al campo de la *ontología* de la especie.

El salto ya había sido preparado en las últimas consideraciones de la Investigación primera. Háblase, en efecto, en ellas de objetos universales: «las significaciones constituyen —podemos decir también— una clase de conceptos en el sentido de objetos universales»[95].

Ahora, al comienzo de la segunda Investigación, acaban de cerrarse todas las conexiones. El comportamiento de la significación respecto de la expresión —nos dice Husserl[96]— es el mismo que el de la especie respecto del individuo. Dos cosas deben ser aclaradas en esa fórmula: lo que se entiende por «expresión» y lo que se acepta por «individuo». Aunque la unidad ideal de la significación es concebida por Husserl con referencia al carácter de acto que tiene el significar, ello no debe interpretarse como si la unidad ideal significativa sólo se refiriese a aquel carácter de acto del significar que con su tinte determinado distingue la conciencia significativa de la expresión dada de la de otra expresión distinta. El elemento concreto respecto del cual la significación se muestra como unidad ideal «es más bien la vivencia total de la expresión comprendida, vivencia a la cual le es inherente aquel carácter como matiz vivificante»[97].

La idealidad, por ser todavía idealidad de la significación, se cierne aún sobre vivencias; precisamente, sobre las vivencias donde antes se aparecía como en su lugar fenomenológico. Ahora comienza a destacarse de ellas, pero conserva, sin embargo, la referencia a lo subjetivo. Por el puente de la analogía entre su comportamiento respecto de esas vivencias y el comportamiento de la especie respecto del individuo, se logrará ganar dimensiones transubjetivas. Pero esto exige una aclaración del término «individuo», que he utilizado para abreviar la fórmula original husserliana. Literalmente, la fórmula dice así:

«La relación entre la significación y la expresión significativa —y, respectivamente, su matiz significativo— es la misma que, por ejemplo, la que existe entre la especie “rojez” y el objeto rojo de la intuición —o, respectivamente, el momento rojo que en el objeto se manifiesta»[98].

Lo designado por el término «individuo» es, en Husserl, una de estas dos cosas: el objeto de la intuición o el momento objetivo que en el objeto de la intuición *realiza* al

contenido específico. Se ve, pues, claramente, que ahora la relación entre lo ideal y su soporte no se refiere de manera necesaria a la existente entre la significación y su vivencia expresiva. Tanto el objeto de la intuición como el momento objetivo que en ese objeto realiza la especie, son cosas distintas de la vivencia misma. Aquí, el individuo a que la especie pueda ser referida no es un acto psíquico, sino algo que, aun cuando sea captado por un acto psíquico, se distingue netamente de él.

La idealidad deja, por tanto, de ser referida a las vivencias y es enfocada desde ahora hacia lo objetivo. Las significaciones pasan a especies y objetos universales, para ser más detenidamente examinadas. Objeto de este examen no es para Husserl el estudio de la estructura de la idealidad, sino tan sólo la defensa de la «legitimidad de los objetos específicos (o ideales) junto a los individuales (o reales)»[99]. El tema de la abstracción se impone así, necesariamente, como uno de los elementos que entran en juego en la defensa de esa legitimidad. De ahí que al estudio de la unidad ideal de la especie haya acompañado Husserl el de las teorías modernas de la abstracción, que abiertamente se oponen a los objetos específicos.

Propiamente, el estudio de la abstracción y de sus interpretaciones modernas constituye casi la totalidad de la Investigación segunda. No por ello debe ser concebida esta Investigación como un estudio de carácter psicológico. Ni tampoco es meramente una fenomenología de la abstracción. El problema planteado con la defensa de la legitimidad de los objetos específicos o universales es de carácter epistemológico. La admisión de los seres ideales es designada por Husserl con la palabra «idealismo», aclarando que «la expresión de idealismo no se refiere aquí a ninguna doctrina metafísica, sino a aquella forma de la epistemología que reconoce, en general, lo ideal como condición de la posibilidad del conocimiento objetivo y no lo elimina deshaciéndolo en consideraciones psicologísticas»[100].

Ahora bien: esta *epistemología* de la idealidad se basa en una *ontología,* que, si muchas veces permanece oculta tras el estudio epistemológico, algunas otras aflora y se deja ver con caracteres sobresalientes.

2. *Las dos hipóstasis*

Al enfrentarse con el tema de la universalidad, Husserl se halla ante toda una historia de soluciones, que se repiten, con cierta constancia típica, a lo largo de la evolución del pensar filosófico.

No es dada, por cierto, la fenomenología a las consideraciones históricas. Ni mucho menos al estudio de las viejas soluciones del filosofar antiguo y medieval. De ahí que sus esquemas de la historia de las «sentencias» sean siempre breves y apretados en la totalidad de su figura y, particularmente, desentendidos del pensamiento medieval y antiguo.

Para Husserl, en efecto, toda la historia del universal puede considerarse resumida en la sucesiva vigencia de dos malentendidos capitales. Consiste el primero en la aceptación

de una existencia real de las especies *fuera* del pensamiento *(hipóstasis metafísica).* Y es el segundo la aceptación de una existencia real de las especies *en* el pensamiento (hipóstasis psicológica).[101]

Como reacción contra ambos malentendidos vino a surgir un tercero: el *nominalismo,* que reviste formas distintas, según se oponga a la concepción mantenedora de la hipóstasis metafísica o a la que sustenta la hipóstasis psicológica. Así, contra el realismo platónico surge el nominalismo antiguo, no sólo en su forma extrema, sino también en su modalidad conceptualista. La hipóstasis psicológica, que Husserl vincula a la teoría de las ideas abstractas de Locke, dio, a su vez, lugar a la reacción representada por las teorías modernas de la abstracción, resueltamente lanzadas hacia la forma del nominalismo extremo.

Con excesiva rapidez deja Husserl fuera de consideración la teoría del universal representada por el realismo platonizante. Sólo estas dos frases le dedica:

«Los malentendidos del realismo platonizante pueden considerarse como resueltos desde hace mucho tiempo. Los dejaremos a un lado»[102].

Lo primero que ocurre preguntarse es el sentido en que un «malentendido», como son, según Husserl, el nominalismo extremo y conceptualista, que reaccionaron contra el realismo platonizante, puede deshacer ese otro malentendido en que dicho realismo consiste. Y no bastaría la consideración general de que una exageración puede poner de relieve el fondo defectuoso de otra. Sería preciso mostrar la forma en que ese fondo, juzgado defectuoso, es denunciado y puesto bajo la crítica, como asimismo las razones que en tal crítica hayan movido a la descalificación. Nada de esto se encuentra en Husserl. Sólo un argumento podrá rastrearse, si se desvía la atención a lo que nos dice sobre el realismo psicologístico:

«En cambio, los motivos mentales que parecen empujarnos al realismo psicologístico siguen todavía siendo eficaces, como demuestra, sobre todo, el modo en que Locke suele ser criticado»[103].

El argumento apunta sin titubeos a la actualidad del problema. Y es una extraña inconsecuencia que el fundador de la fenomenología, una de las más radicales posiciones ahistóricas, acuda a consideraciones relativas a la historicidad de los problemas para dejarse guiar en cosa tan primaria como es su mismo planteamiento, y en un quehacer tan grave como el que constituye la crítica.

Una consideración más detenida de la repudia husserliana de toda hipóstasis puede arrojar mucha luz sobre la aparentemente precipitada descalificación de la existencia real de las especies *en* y *fuera* del pensamiento. Tal consideración debe partir de la pregunta: ¿Cuál es el *sentido* de la eliminación de las hipóstasis del universal?

No cabe olvidar que la especulación de Husserl cuenta entre sus estímulos uno de carácter negativo, radicado en la pretensión fenomenológica de la «*Bodenlosigkeit*» o exención absoluta de supuestos: la eliminación de toda metafísica. Para Husserl, toda hipóstasis tiene sabor metafísico. Ocasión habrá de demostrar este aserto al examinar la aporía resultante de la exclusión de ambas hipóstasis. También podría aducirse aquí la forma como Husserl rechaza la localización de los objetos universales en un τόπος

οὐράνιος, en la mente divina o en una parte del mundo[104]. De momento interesa más subrayar el giro que sustituye a la consideración hipostática. Tomamos pie para ello en el siguiente texto:

«En la naturaleza de las cosas está fundado —y ya nuestras reflexiones anteriores lo hacen notorio— que las cuestiones debatidas acerca de la esencia de los objetos universales no puedan separarse de las referentes a la esencia de las representaciones universales. No hay perspectiva alguna de poder exponer de modo convincente la validez propia de los giros que hablan de objetos universales, si no se resuelve la duda de cómo dichos objetos pueden ser representados...» [105].

Una vez más, Husserl elude el riesgo de la metafísica por una vuelta a la regresión fenomenológica. Su pensamiento ofrece esta vez la exhibición de uno de sus más profundos estratos. Porque ahora ya no se trata de una simple ἐποχή. Concretamente se dice que «las cuestiones debatidas acerca de la esencia de los objetos universales *no pueden separarse* de las referentes a la esencia de las representaciones universales».

Esto, y no otra cosa, es el condicionamiento inmanente de la idealidad, que ahora se presenta sin disfraces y sin necesidad de acudir a las *Ideen.* La inseparabilidad del estudio de la esencia de los objetos universales respecto de la esencia de las representaciones universales constituye la más clara fórmula del condicionamiento de lo *a priori* trascendente por lo eidético inmanente.

¿Renace, pues, el tema del lugar *fenomenológico,* en detrimento de los intereses de la consideración *ontológica* de la idealidad? Aparentemente ésa es la situación. En el capítulo primero de la segunda Investigación se estudia, en efecto, la conciencia de la universalidad. En los restantes capítulos se analiza y critica toda la interpretación moderna, de carácter psicologista, de la abstracción. Pero no puede olvidarse la advertencia de Husserl sobre el sentido epistemológico de su estudio del problema de los universales. Y como su concepción de la epistemología hace radicar la aclaración de esta disciplina en los resultados de las indagaciones fenomenológicas[106], venimos a parar, en definitiva, en una epistemología fenomenológica formal. Los supuestos de tal epistemología deberán, por tanto, hallarse en una ontología formal nacida de las investigaciones fenomenológicas. Husserl enfocará el estudio de la idealidad como el de un mero objeto intencional, concepto este último que, como ya señala Hartmann[107], es una fórmula completamente neutra, es decir, algo que elude la cuestión del carácter trascendente (o transobjetivo) de la idealidad. La ontología husserliana de los universales se hallará, en consecuencia, tarada por su carácter fenomenológico: lo que impedirá el planteamiento de la cuestión sobre la auténtica *trascendencia* de la idealidad.

3. *Una aporía metafísica*

Si se abandonan las hipóstasis parece no quedar otra solución que la actitud definida por el regreso fenomenológico. Todavía, sin embargo, la metafísica debe decir una última palabra. Percatado de ello, Husserl intenta anticiparse: pretende ser él *quien se la haga*

decir. Pero es muy interesante denunciar cómo, en este diálogo forzado, la metafísica *también le hace decir a Husserl* algo que escapa del angosto ámbito de la regresión fenomenológica.

Husserl, tras la eliminación de las hipóstasis, se propone a sí mismo la siguiente aporía:

«Si las especies no son nada real, ni tampoco nada en el pensamiento, entonces no son absolutamente nada. ¿Cómo podemos hablar de algo sin que éste algo sea al menos *en nuestro pensamiento*? El ser de lo ideal es, pues, claro está, un ser en la conciencia. Por eso con razón se le llama contenido de la conciencia. En cambio, el ser real es justamente un ser que no es mero ser en la conciencia o ser-contenido, sino ser en sí, ser trascendente, ser fuera de la conciencia»[108].

Dos cosas deben ser notadas por lo pronto. Refiérese la primera a la finalidad perseguida por la aporía. La segunda se dirige al sentido del término de «ser trascendente», que se contiene en el texto citado.

Para Husserl, la finalidad de la aporía es demostrar apagógicamente que es imposible sostener el término de especie, en el sentido de objeto universal[109]. Cabe preguntarse si la aporía no puede tener otro sentido que acaso fuese menos polémico, pero que nos trasladase a consideraciones más hondas. Cabe, en efecto, entender el ser de lo ideal *en* el pensamiento como un «ser *objective*»; de la misma manera que puede pensarse al hablar de un ser de lo ideal o universal *fuera* del pensamiento, no sólo en una interpretación platónica, sino también en un ser de lo universal *fundamentaliter in rebus* o *eminentialiter* en la mente divina.

Pero estas consideraciones están olvidadas o desconocidas en el esquema histórico de Husserl. Se aproximan demasiado al terreno vitando de la metafísica. Y si acudimos a la segunda de las cosas que deben ser notadas en la aporía, podrá hallarse una explicación suficiente. El ser real es caracterizado en la aporía como «ser trascendente», como ser fuera de la conciencia. Esto lleva a Husserl a percatarse del sentido metafísico de la aporía. Y es ese sentido justamente lo que se trata de evitar. Si así lo hace Husserl respecto del propio ser real, se comprende, pues, claramente, que ni siquiera llegase al planteamiento de la posibilidad de las interpretaciones arriba consignadas sobre el «en» y el «fuera» de la idealidad respecto del pensamiento. Así lo atestigua, sin dejar lugar a dudas, este otro texto que sigue inmediatamente a aquel donde se formula la aporía:

«Sin embargo, no nos perdamos en las falsas vías de esta metafísica»[110].

Husserl intenta entonces una caracterización del ser real prescindiendo por completo de todo supuesto metafísico. Pero es también entonces cuando la metafísica va a hacer decir a Husserl cosas que escapan de un puro intento fenomenológico. De momento queda establecido que «real» es para nosotros tanto lo «en» la conciencia como lo «fuera»[111]. Y seguidamente se brindan estos tres caracteres de lo real:

a) El individuo, con todas sus partes constituyentes.

b) Lo aquí y ahora.

c) Lo temporal.

El interés de la descripción es fijado por su autor sobre la última nota. Cuida, ante todo, de advertir que ser real y ser temporal no son ciertamente conceptos idénticos, mas

sí conceptos de igual extensión. Y «si hemos de excluir toda metafísica, definiremos sin vacilar la realidad por la temporalidad»[112].

La metafísica, justamente en el momento en que se la expulsa, entra de lleno en la fenomenología. Husserl ha dado una definición del ser real; pero además una definición sin vacilaciones, categórica. Y no ha habido esta vez recurso alguno a los regresos fenomenológicos, donde los objetos intencionales son vistos al través del prisma de su vivencia. La consideración de lo real ha herido directamente su estructura. No cabe, pues, eludir el cariz metafísico de la afirmación. Con la definición husserliana de la realidad vienen a darse dos cosas:

a) La exclusión de lo eterno de la esfera de la realidad, ya que ésta se define por la temporalidad.

b) Las bases para una ontología de la existencia en el sentido de una *metafísica de la temporalidad,* que han de hacer algunos existencialistas.

Por lo que niega, tanto como por lo que afirma, la definición husserliana de la realidad hace reaparecer la metafísica. Conviene, sin embargo, destacar que esa definición ha sido hecha en función de la diferencia que separa la idealidad de la realidad:

«… Lo único que aquí importa es la oposición al "ser" intemporal de lo ideal»[113].

De esta forma, la idealidad no se aparece como en la mayoría de las ocasiones, refiriendo sus notas por remoción de las que se advierten en las entidades que se le oponen. Por el contrario, y como excepción digna de ser notada, la idealidad es ahora quien mueve al fenomenólogo a vincular determinados rasgos a lo real.

Una objeción final se plantea Husserl: Es indiscutible que lo universal, en el momento que de él hablamos, es *pensado.* ¿Significa esto que se convierta en un contenido mental en el sentido de un *elemento real* en la vivencia de pensamiento?[114]. La solución es inmediata: sólo se dice que el universal es contenido mental en el sentido de *objeto* pensado. De nuevo el *ser objective* de la idealidad en el pensamiento asoma en la especulación fenomenológica. Pero otra vez también es ahogado con las consideraciones adyacentes. Al ser real le acontece también ser objeto pensado —añade Husserl comparativamente—, y, sin embargo, no puede ser concebido como trozo real del acto que lo piensa.

Podría haberse profundizado en la distinta manera como hacen de objeto el ser universal y el ser real. Pero Husserl prefiere continuar, por el contrario, la comparación, haciéndola extensiva a los *seres ficticios y absurdos.* También lo ficticio y absurdo —cuando de ellos se habla— son pensados. Y, no obstante, no pueden considerarse como miembros reales de la vivencia de pensarlos. Con esto —aclara Husserl[115]— «no es nuestro propósito poner en un mismo plano el *ser de lo ideal* y el *ser pensado de lo ficticio o contrasentido*». De éste no puede decirse que sea; es decir, no puede decirse nada categóricamente. Sólo por la *analogía* con las verdades referentes a representaciones objetivas puede hablarse de esos seres que en verdad no existen; así concluye Husserl su diferenciación. Y añade: «En cambio, los objetos ideales son verdaderamente».

Esto nos conduce a otra etapa.

4. *La unidad conceptual del ser y del objeto y la diferencia categorial básica*

Pocas veces tan elocuente y directa la doctrina husserliana de la ontología de la identidad como en esta ocasión. Pero pocas veces también tan condensada y breve. Y aún debe añadirse que ni siquiera el tema es planteado en atención a sus peculiares intereses; brota sólo, en efecto, como una aclaración en el examen de la aporía metafísica surgida tras la eliminación de las dos hipóstasis de la universalidad. La primera de las afirmaciones atribuye un *verdadero* ser a la idealidad. Ya ha quedado citado antes el texto:

«En cambio, los objetos ideales verdaderamente son». La atribución del ser a los objetos ideales no se hace según analogía. Claramente se enuncia que *verdaderamente son.* Y ello en oposición a los seres ficticios y contrasentidos, de los cuales ni siquiera cabe enunciar nada en *sentido propio.* El ser de lo ideal se distingue del ser real por su intemporalidad; pero no menos se diferencia del ser ficticio y absurdo. Hablando rigurosamente, habría que decir que lo ideal se halla más próximo a lo real que a lo absurdo y ficticio, porque, en fin de cuentas, éstos no tienen ser, mientras que los objetos universales, aunque distintos de los individuales, coinciden con ellos en tener el ser.

Husserl apoya la atribución del ser a los objetos ideales en dos sumarias consideraciones:

a) Tiene sentido hablar de tales objetos y representarlos como dotados de predicados. Esta consideración debe ser aclarada. Podría, en efecto, formularse la pregunta de si no cabe hacer otro tanto con lo ficticio y absurdo. Respecto de cualquier cosa ficticia, cabe, en verdad, enunciar muchos predicados. De lo absurdo puede, al menos, decirse que no es posible. Pero tanto en un caso como en otro, la predicación —nos diría Husserl— es impropia. Qué deba entenderse por impropiedad de la predicación, es cosa que Husserl no aclara[116].

b) Pero además aprehendemos intelectivamente ciertas verdades categóricas que se refieren a los objetos ideales. Por el lado de esta aprehensión intelectiva, ¿podría buscarse el sentido de la predicación propia? Lo que aquí interesa, sin embargo, es el papel demostrativo e indicador que Husserl parece advertir en la aprehensión intelectiva de verdades referentes a la idealidad para asignarle a ésta el ser.

«Si estas verdades valen, tiene que existir todo aquello que presupone objetivamente su validez.»

Lo cual podría ser formulado también de esta otra manera: la validez de una proposición juzgada intelectivamente se apoya en la existencia de un objeto o situación objetiva.

Conviene analizar el sentido de estas fórmulas. De él pende, en el pensamiento de Husserl, el carácter de ser de la idealidad. La verdad de una proposición significa adecuación o conveniencia de lo que en la proposición se formula con una cierta estructura indiferente y previa a la predicación. Si esa estructura no es nada, no puede

haber adecuación o conveniencia alguna. Pero sabemos que éstas existen en muchos casos de predicaciones relativas a objetos ideales: en todos aquellos en que la intelección con que juzgamos nos manifiesta la verdad de la predicación. Por consiguiente, siendo ellas verdaderas, esto es, adecuadas o convenientes con la estructura sobre la cual se juzga, esta estructura no puede ser una pura nada.

De aquí el sentido más hondo de «lo *a priori* ideal», que Husserl formula con la expresión «aquello que presupone objetivamente su validez» (se refiere a la de las verdades relativas a objetos ideales), y que ya se anunciaba en su concepto del idealismo epistemológico como aquella forma de la epistemología que reconoce, en general, lo ideal, como *condición de la posibilidad del conocimiento objetivo*.

Éstas son, en definitiva, las consideraciones en que Husserl apoya el carácter de ser de los objetos. Pero a la vez advierte en ellas el distinto sentido del ser, y, respectivamente, de las predicaciones, cuando se hace referencia a los objetos ideales y cuando a los objetos reales. No es el mismo sentido del ser (y de la predicación) cuando de objetos ideales se trata, «que en los casos en que a un sujeto real le es atribuido (o negado) un predicado real, su *propiedad*».

Así, pues:

1.º Dentro de la unidad conceptual del ser existe una «diferencia categorial» fundamental: la que se tiene en cuenta al distinguir entre el ser real y el ser ideal, ser como individualidad y ser como especie.

2.° Igualmente, la unidad conceptual de la predicación se divide en dos especies esencialmente distintas: según que se predique de una individualidad sus propiedades o de una especie sus determinaciones genéricas.

Estas distinciones no anulan la suprema unidad del objeto y de la predicación:

«Pero esta distinción no anula la suprema unidad en el concepto del objeto y correlativamente en el concepto de la unidad proporcional categórica. En todo caso conviene o no conviene a un objeto (sujeto) algo (predicado), y el sentido de este universalísimo convenir con las leyes a él pertenecientes determina también el sentido universal del ser (o del objeto en general)»[117].

* * *

Ante los textos que acaban de exponerse, la labor del comentario valorativo parece dejarse desarrollar de forma espontánea. Las consideraciones aquí hechas brindan una inmediata modulación axiológica. Quede ello, no obstante, para el estudio crítico de la ontología husserliana de la idealidad. Por ahora, y precisamente en función preparatoria de ese estudio, puede bastar un simple *glosario* que resalte las cuestiones capitales planteadas. Dos de ellas se dejan percibir con toda claridad: *a)* ¿El concepto de ser (o de objeto) es considerado como unívoco o como *análogo? b)* ¿El ser de lo ideal es considerado meramente *intencional* o reviste el carácter de ser *trascendente?*

a) Aunque el pleno rigor terminológico de la distinción entre lo unívoco y lo análogo no sea utilizado por Husserl, puede afirmarse que el espíritu de su distinción entre el ser

ideal y el ser real favorece una interpretación de su concepto de la unidad del ser (y del objeto), según el molde de la analogía. Sólo de esta forma pueden conciliarse y venir a armonía la «suprema unidad conceptual del ser (o del objeto)» y la «diferencia categorial fundamental», que, dada primariamente entre idealidad y realidad, se refleja también en las formas de la predicación de propiedades y la predicación de determinaciones genéricas.

b) Más difícil de resolver es la cuestión de si el ser ideal es considerado meramente intencional o si se le atribuye un carácter de trascendencia al pensamiento. Ya el hecho de la continua regresión fenomenológica de la idealidad a su conciencia parece ser bastante sospechoso. Frente a las concepciones hipostáticas de los universales, concepciones que a Husserl le parecen radicadas en una pretensión metafísica, se aconseja el retorno a la conciencia de la universalidad[118]. Y ese retorno no se justifica simplemente por comodidades metodológicas. En el texto que a este respecto cito en mi apartado «Las dos hipóstasis», se dice que ello tiene su fundamento «en la propia naturaleza de las cosas».

Una trascendencia plena y rigurosa de la idealidad es alejada, por otra parte, también con la consideración de la modalidad idealista del pensamiento de Husserl, que, aunque no se aparece abiertamente hasta las *Ideen,* es conciliada con la «objetividad» de las *Investigaciones lógicas,* como lo prueba el hecho de la publicación de éstas, en nueva edición, después de la aparición de aquéllas. Por último, no debe olvidarse la repetida adyacencia del término «objeto» cada vez que se utiliza el del «ser», referido a lo ideal; lo que justifica asimismo una interpretación de los universales como *objetos* intencionales de pensamiento y exentos de un verdadero carácter de trascendencia.

5. *La irreductibilidad del ser específico*

La naturaleza de las especies puede ser deformada por una reducción al pensamiento o por una reducción al ser extramental. Sin atribuir un carácter trascendente al ser específico, puede respetarse su irreductibilidad al pensamiento con una concepción que lo oponga a éste como su *objeto.* Tal es lo que Husserl ha logrado con las aclaraciones anteriores sobre los conceptos de objeto y ser. Todas ellas, sin embargo, aparecen en su exposición, después de dilucidarse la cuestión concerniente a la irreductibilidad de la especie respecto de los miembros que integran la extensión de sus posibles predicaciones. Si aquéllas, no obstante, han sido antepuestas en mi estudio, débese la inversión a la superioridad de interés que para el tema de una ontología de la idealidad tienen.

Toca, pues, ahora examinar la irreductibilidad de la especie a la extensión: tema donde el problema de la existencia o no existencia del universal *fuera* del pensamiento alcanza una formulación rigurosa.

La solución de Husserl asegura a la especie una absoluta trascendencia respecto de los miembros de su extensión. Lo específico queda así determinado como absolutamente irreal. Pero para ello Husserl monta todo un proceso de argumentación que, como

siempre, se orienta por los cauces de la polémica. He prescindido una vez más del desarrollo histórico de la misma (concretado en esta ocasión en el examen de las teorías de la abstracción modernas), procurando aplicarme, en cambio, al estudio de las premisas fundamentales del tema, que yacen en el capítulo primero de la segunda Investigación bajo el epígrafe: «Los objetos universales y la conciencia de la universalidad».

Los argumentos que apoyan la irreductibilidad de lo específico a su extensión pueden ser reducidos a tres: *a)* la diferencia entre los actos de mención de lo específico y los de mención de lo individual; *b)* la irreductibilidad de los enunciados sobre especies a los enunciados sobre individuos; *c)* el funcionamiento de las especies en el pensar, como unidades.

a) La diferencia entre lo específico y lo individual se hace evidente, según Husserl, ante todo remontándose a las representaciones en que uno y otro se dan:

«La reflexión sobre los actos de una y otra clase nos hará patente si en el modo de efectuarse existen o no diferencias esenciales»[119].

Resultado de la reflexión sobre esos actos es que la mención de lo específico es de hecho esencialmente diferente de la mención de lo individual, bien se trate, en este último caso, de algo concreto como un todo o sólo de una parte o nota individual en el concreto. Entre ambos actos deja de percibirse una cierta comunidad: la aparición del mismo concreto y hasta en el mismo modo de aprehensión. Pero ese mismo fenómeno es en cada uno de los casos sede de actos diferentes. En un caso, el fenómeno es la base representativa para un acto en el cual mentamos lo mismo que en el fenómeno se ofrece (*das Gegebene, das Gemeinte*); en otro, el fenómeno es sólo base para un acto que se desvía de lo dado y atiende a su «idea».

b) Una segunda confirmación adquiere la irreductibilidad de la especie si nos dirigimos a la significación de los nombres que las expresan y a la de los enunciados que reclaman validez para ellas[120]. Si se analiza la significación de esos nombres y enunciados resultará que su propia y directa intención no se dirige, en manera alguna, a ningún objeto individual. Para que la referencia a ellos sea posible, se necesita introducir nuevos pensamientos y nuevas expresiones que desplieguen el sentido de las conexiones lógicas a que alude la referencia, únicamente indirecta, de aquellos nombres y enunciados, a lo individual.

Husserl profundiza en este argumento, distinguiendo, primero, entre singularidades individuales y singularidades específicas, y, después, entre universalidades individuales y universalidades específicas; distinciones que pueden trasladarse también a la esfera del juicio. Los nombres y enunciados relativos a especies pueden referirse a singularidades, pero sólo a singularidades específicas. Y si se refieren a universalidades, su intención propia y directa son las universalidades específicas.

c) Por último, puede también mostrarse que los objetos universales valen como unidades en el pensamiento. Cabe, en efecto, juzgar unitariamente sobre ellos; compararlos con otros; distinguirlos de otros; que actúen de sujeto idéntico de muchos predicados y de punto idéntico de referencia en múltiples relaciones, etc., etc. Mas si puede ser tratado como algo idéntico —concluye Husserl— será porque él, de por sí, es

algo idéntico.

A la doctrina nominalista no le queda entonces otro recurso que atacar esa identidad con el procedimiento de atribuirle sólo un sentido impropio. Así, por ejemplo, se advierte ese sentido cuando, tratándose de cosas *iguales,* se habla muchas veces de la *misma* cosa[121]. Semejante impropiedad existirá también cuando se habla de *la misma especie.*

Husserl responde al recurso de los nominalistas, subrayando que el uso impropio de la identidad, tratándose de cosas iguales, alude al uso propio correspondiente; es decir, a una verdadera identidad:

«En efecto, donde quiera que existe igualdad hallamos también identidad en el sentido estricto y verdadero. No podemos designar dos cosas como iguales, sin indicar el respecto en que son iguales. Digo el respecto, y en ello está la identidad. Toda igualdad tiene referencia a una especie a que están subordinadas las cosas comparadas. Y esta especie no es en ambas algo meramente igual, ni puede serlo, pues de otro modo fuera inevitable el más insensato *regressus ad infinitum*»[122].

Para que los miembros que constituyen la extensión de una especie puedan considerarse incluidos en esa extensión —o, si se quiere, para que la extensión tenga unidad—, es preciso que los tales miembros sean iguales; pero si la igualdad supone la identidad del respecto y esa identidad es negada, entonces no hay forma de unir los miembros de determinada extensión de una especie como conjunto de *determinados* seres.

Estas consecuencias conducen al planteamiento de dos preguntas, de cuya solución depende el definitivo triunfo sobre el nominalismo: ¿Qué es lo que produce la unidad de la extensión? Y ¿qué es lo que hace que un círculo de semejanzas sea distinto de otro?

La unidad de la extensión es imposible si falta la unidad de la especie. Sea, por ejemplo, la expresión: «la totalidad de los A». Las singularidades que me represento son sólo algunos miembros de la extensión total posible del abstracto A. Por consiguiente, para representarme la totalidad de los A no me sirven. Mas si falta la unidad de la especie A y la forma de la totalidad, la referencia de mi pensamiento a todos los A es imposible. Nada resuelve la alusión al «mismo» momento común en todos, ya que este momento existe numéricamente tantas veces como objetos singulares de la extensión sean representables[123]. Lo que de por sí necesita unificación no puede unificar.

Un recurso sería apelar a la *posibilidad objetiva* de reconocer todos los miembros de la extensión como iguales entre sí. Mas «todo intento de transmutar en la interpretación el ser de lo ideal en un ser posible de lo real, tiene que fracasar, por el hecho de que las posibilidades mismas son también objetos ideales. En el mundo real no se encuentran números en general, triángulos en general. Pero tampoco se encuentran posibilidades»[124].

Finalmente, por lo que se refiere a la segunda pregunta, tampoco es posible distinguir unos de otros los distintos «círculos de semejanzas», en que uno y el mismo objeto puede ser inscrito, si se ha eliminado la unidad de la especie. Porque si el «punto de vista» que en cada círculo de semejanzas se adopta no debe significar una especie que

cree la unidad del círculo, será inevitable un *regressus in infinitum.*

6. *Tres formas de universalidad*

La determinación enteramente rigurosa de la teoría husserliana de la especie necesita todavía un coronamiento decisivo, una última palabra que nos certifique del carácter lógico exclusivo de la especificidad.

Tal coronamiento se encuentra, perdido en medio del fárrago de la polémica con las teorías modernas de la abstracción, en la distinción llevada a cabo por Husserl entre las *tres distintas formas de la universalidad.*

El marco polémico de la distinción es la crítica del nominalismo de Berkeley, Hume y Mill. Y el motivo que da lugar a la referencia a las formas de la universalidad es la oposición entre la *universalidad de la función psicológica* y la que pertenece *al contenido intencional de las vivencias lógicas mismas*, esto es, según aclara Husserl[125], refiriéndose a las últimas: «la que pertenece a las *significaciones y a los cumplimientos de éstas*».

Si se prescinde por completo de los intereses polémicos yacentes en el marco concreto de esta distinción, tiene sentido plantearse una pregunta que afecta al tema esencial de este trabajo. La pregunta podría adoptar esta modalidad: ¿Entiende Husserl por «universal» solamente la «materia» del mismo, o lo concibe también revestido de su «forma»?

La disyuntiva es importante. El sentido de la doctrina de Husserl cambia notablemente según se profese uno u otro miembro. De aquí la necesidad de averiguar el sentido que el propio Husserl da a su concepción de los universales.

En este punto, la doctrina de Husserl no deja lugar a dudas. Lo universal ha de entenderse precisamente revestido de la «forma». La prueba de esta afirmación se halla en las consideraciones de Husserl sobre las tres formas: «un A», «todos los A», «el A en general», formas que realizan de distinta manera la referencia de la universalidad a la extensión de las singularidades[126].

La palabra simbolizada por la letra A en esas tres formas debe considerarse *sincategoremática[127]*. Las tres expresiones *tienen,* sin duda —nos dice Husserl en el mismo lugar— un *elemento común, pero no se le puede aislar.* Así, podríamos limitarnos a decir «león», pero la palabra no tendría un sentido independiente, como no sea unida con las formas: «un», «todos los» o «el».

Podría plantearse la cuestión de si alguna de esas significaciones no estará contenida en las demás y de si la representación directa de la especie perteneciente a la expresión A no *residirá* en todas las demás significaciones. Pero tanto la cuestión como la solución que insinúa, deben ser negadas: «la especie A *reside* en esas significaciones, pero sólo potencialmente y no como *objeto mentado*».

Queda, pues, completamente establecido que Husserl considera la «materia» del universal *revestida siempre de su «forma»,* y precisamente de una de estas tres formas:

«un», «todos», «el». Estas tres formas pertenecen al contenido intencional de las vivencias lógicas mismas: son «formas de la intención significativa, elevadas a la conciencia de la unidad, esto es, objetivadas en especies ideales»[128]. Y esto es justamente lo que desconoce el nominalismo, ignorante del carácter lógico de la intención de esas formas significativas y de la distinta manera como en cada una de ellas se matiza la referencia a la extensión.

Pero lo esencial para la pregunta que arriba quedó formulada es, ahora, determinar la forma de universalidad que corresponde propiamente a la mención de *lo específico* en cuanto tal.

La expresión «un A» tiene una universalidad perteneciente a la función predicativa. Se refiere a todos los objetos que caen bajo la extensión del concepto «A», pero en el sentido de que son posibles los juicios que tengan como sujeto a cualquiera de esos objetos y como predicado el contenido de la expresión A. Pero la posibilidad de esos juicios debe ser entendida rectamente. No se trata en modo alguno de nada concerniente a las vivencias, sino de la posibilidad lógica, de la que radica en las significaciones como unidades ideales.

La expresión «todos los A» se refiere igualmente al conjunto de los objetos que caen bajo el concepto A. Pero esta referencia se hace de un golpe, de una vez. Tanto la expresión «un A» como la expresión «todos los A» se refieren a la totalidad de los objetos de la especie A, pero la primera —diríamos en términos clásicos— es expresión de un concepto distributivo, mientras que la segunda lo es de un colectivo.

De todas formas, prescindiendo de sus diferencias, existe un común denominador para ambas expresiones: las dos (cada una a su manera) se refieren a seres singulares individuales. Por consiguiente, ninguna de ellas vale para la formulación de lo específico.

En cambio, la expresión «el A», por próxima que se halle a la expresión «todos los A», tiene ya un cariz completamente distinto. Es innegable que estas dos últimas expresiones pueden ser puestas en un grupo del que se excluiría la expresión «un A». Aunque las tres coinciden en que su universalidad es de carácter lógico y no meramente relativo a la función psicológica, sin embargo la fórmula «un A» se destaca de las otras dos en que su universalidad sólo pertenece a la función lógica del predicado, de tal manera que en el acto singular (es decir, en la realización psicológica de la significación «un A») no es nada; o, si se quiere, sólo se halla representada por la forma de la indeterminación[129].

En cambio, las fórmulas «todos los A» y «el A» tienen una universalidad perteneciente a la esencia significativa del acto singular por sí, «como forma significativa implicada en éste». Pero es esa forma significativa, implicada en el acto singular, lo que, apuntando a direcciones distintas, hace diferir la conciencia de la totalidad de los objetos de una extensión, de la conciencia de lo específico que se reviste, en su concreción expresiva, de la fórmula «el A»; sino que la mención se dirige, rectamente, a un nuevo tipo de singularidades: las *singularidades específicas.*

La teoría de la especie, construida por Husserl, se refiere, por tanto, a aquellos universales cuya *materia* se reviste, y es mentada, con la *forma* significativa de lo

específico: con la expresión «el». Y, por tanto, todo lo que se ha consignado arriba sobre la ontología de la idealidad no debe ser entendido como exclusivamente predicable de la materia de los universales, sino como determinaciones del universal tomado en la integridad de su estructura.

[95] IL, vol. II, inv. 1.ª, par. 31.
[96] IL, vol. II, inv. 2.ª, introducción.
[97] Ibidem.
[98] Ibidem.
[99] Ibidem.
[100] Ibidem.
[101] IL, vol. II, inv. 2.ª, par. 7.
[102] Ibidem.
[103] Ibidem.
[104] IL, vol. II, inv. 1.ª, par. 31.
[105] IL, vol. II, inv. 2.ª, par. 7.
[106] IL, vol. II, Introducción, par. 1.
[107] Cf. 1.ª parte de este trabajo, cap. II, apéndice 3.
[108] IL, vol. II. 2.ª, par. 8.
[109] Ibidem.
[110] Ibidem.
[111] Ibidem.
[112] Ibidem.
[113] Ibidem.
[114] Ibidem.
[115] Ibidem.
[116] Ibidem.
[117] Ibidem.
[118] Cf. apartado 2 de este mismo capítulo en mi trabajo.
[119] IL, vol. II, inv. 2.ª, par. 1.
[120] IL, vol. II, inv. 2.ª, par. 2.
[121] IL, vol. II, inv. 2.ª, par. 3.
[122] Ibidem.
[123] IL, vol. II, inv. 2.ª, par. 4.
[124] Ibidem.
[125] IL, vol. II, inv. 2.ª, par. 15.
[126] IL, vol. II, inv. 2.ª, par. 10.
[127] IL, vol. II, inv. 2.ª, nota 2.ª del par. 16.
[128] IL, vol. II, inv. 2.ª, par. 17.
[129] Ibidem.

CAPÍTULO VI
Teoría de la esencia

Bajo este epígrafe puede ser estudiada la doctrina ontológica de la idealidad, que se encuentra en las *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica.* Las consideraciones que Husserl consigna allí no son tan numerosas ni tan fecundas en consecuencias de carácter ontológico como las que aparecen desarrolladas en las *Investigaciones lógicas.* No obstante, poseen suficiente interés, en cuanto que constituyen una cierta radicalización de algunos de los aspectos ya estudiados, y en ocasiones ofrecen también algunas variantes.

1. *Esencia y fantasía*

Una de las variaciones más fácilmente apreciables se halla en la misma sustitución del término «especie» por el de «esencia». La sustitución no tiene sólo el sentido de una ampliación del campo terminológico para mayor comodidad de las expresiones. Representa más bien una cierta radicalización de aquel concepto de especie, como podrá mostrarse en los apartados que aquí se dedican al estudio de la teoría de la esencia.

Una de las pruebas de esa radicalización es la que estudio con el título «Esencia y fantasía».

El ser ideal, según quedó ya dicho, tiene su lugar fenomenológico en la abstracción, precisamente en un tipo especial de la misma: el denominado por Husserl «abstracción ideatoria». Pero en ella lo ideal no se aparecía completamente limpio y de una manera inmediata. Base de la abstracción ideatoria es un contenido sensible que singulariza la especie, de tal forma, que, apoyándose en él, se puede desviar de él la mirada y dirigirla a su «idea». Aunque las esencias sean trascendentes a sus singularizaciones, se nos aparecen, sin embargo, en actos donde las singularizaciones constituyen un cierto soporte intuitivo.

Sobre el ingrediente intuitivo del lugar fenomenológico de la idealidad, Husserl insiste en las *Ideen,* introduciendo una aclaración muy interesante. Las esencias —nos dice[130] — se singularizan, no sólo en la forma de las intuiciones de la experiencia, sino también en la forma de las intuiciones de la pura imaginación. En la primera forma se pone la existencia, bien se trate de perfecciones o de recuerdos. En la segunda, en cambio, no se pone existencia alguna; son, por tanto, *fantásticas.*

La diversidad del soporte intuitivo de la abstracción no afecta en nada al carácter de la esencia que en la abstracción se da. Esa esencia permanece idéntica por más que varíe el carácter de la ejemplificación o singularización que actúa de soporte. La esencia del

«sonido» es la misma, aunque el soporte intuitivo sea un sonido percibido, recordado o fantaseado. Son sólo esos soportes los que se dividen en percibidos, recordados, fantaseados, etc.

Pero aunque la esencia captada en la abstracción permanezca idéntica en su ser, nuestro conocimiento de ella toma un cariz distinto según la clase de soporte en que nos apoyemos para la abstracción ideatoria. Para Husserl, *los soportes fantásticos son preferibles a las intuiciones de experiencia*[131], lo que se deja percibir ante todo en el ejemplo del proceder del geómetra. Si éste dibuja, se hallará coaccionado por las estructuras fijas de sus propias ejemplificaciones. Con soportes puramente fantásticos goza, en cambio, de libertad para la transformación de las figuras fingidas; lo que se traduce en la capacidad de producir libremente un sinnúmero de formas nuevas. De ahí que de hecho el geómetra opere más sobre la fantasía, cuando investiga, que sobre la percepción de figuras reales.

La superioridad de los soportes fantásticos sobre las intuiciones de experiencia no vale sólo para las abstracciones de la geometría. Se verifica igualmente en todas las ciencias eidéticas:

«Por consiguiente, si se es amigo de las paradojas, puede decirse realmente (y en verdad estricta), si se entiende con justeza el sentido equívoco, que la *"ficción" es el elemento vital de la fenomenología, como también de toda ciencia eidética;* que ella constituye la fuente de que se nutre el conocimiento de las "verdades eternas"»[132].

Aclarando la paradoja, puede encontrarse un motivo para sustentar la afirmación arriba consignada, según la cual la teoría de la esencia constituye una cierta radicalización de la doctrina de la especie. La razón de que los soportes fantásticos sean de mejor calidad que los que proporciona la intuición de experiencia se halla, según las propias declaraciones de Husserl, que ya han sido expuestas, en la mayor libertad de que se dispone al manejarlos para la producción de formas nuevas. Pero, a su vez, esa mayor libertad proviene de que los soportes fantásticos *no ponen existencia alguna;* se hallan libres de toda carga existencial. De aquí una consecuencia muy importante. Si para el conocimiento de las esencias se afirma la preferibilidad de soportes sin alusión a la existencia, es que se intenta desplegar aquel conocimiento en toda la adecuación que le corresponde por la naturaleza de su objeto; o, viendo la situación desde éstos: es que las esencias son concebidas mejor aislándolas de toda existencia. Y esto es, por cierto, lo que Husserl trata de subrayar en las *Ideen.* Si en las *Investigaciones lógicas* se trató la irreductibilidad de la *especie* a los miembros de su extensión, aquí se trata ya de eliminar la carga existencial hasta en los propios soportes intuitivos en que la abstracción de la esencia se apoya.

2. *Esencias exactas, esencias vagas y tipos*

Pero la radicalización es tal que llega a producir, incluso, una escisión dentro de la propia esfera de las esencias. Por lo pronto, determina el establecimiento de una rigurosa

diferencia entre las *esencias* y los *tipos.*

La distinción entre esencia y tipo es establecida por Husserl acudiendo al diferente modo de *conexión* de las notas integrantes de uno y otro. Las notas que se unen en la esencia forman una *conexión necesaria*; o lo que es lo mismo, constituyen enlaces caracterizados por la *imposibilidad de alteración.* Los tipos, en cambio, sólo contienen una *conexión accidental*; es decir, una conexión que está abierta, en principio, a la *posibilidad de alteración.* Ha sido Oscar Becker quien ha desarrollado estas doctrinas, que en el pensamiento de Husserl no parecen hallarse de forma explícita y detallada[133]. De él tomamos una aclaración muy interesante:

«La conexión necesaria entre las notas de la esencia, o, *más exactamente, entre variaciones de las notas esenciales,* es una ley de esencia.»

Subrayo la aclaración, porque, en efecto, no es lo mismo decir que es ley de esencia la conexión necesaria entre las notas de la esencia, que atribuir tal ley a la conexión entre variaciones de las notas esenciales. Esto último tiene un sentido mucho más explícito. Oscar Becker, en el mismo lugar, insiste en la distinción entre esencia y tipo:

«Ese permanecer unidos, de forma esencial, los momentos del *eidos,* es lo que constituye propiamente su peculiaridad frente al tipo empírico.»

En consecuencia, las leyes esenciales valen inquebrantablemente y *anteceden* a las empíricas; es decir, son *a priori*: «Forman el sólido marco dentro del cual las leyes empíricas pueden desplegarse con una cierta libertad, pero cuyos límites no pueden traspasar»[134]. Por otra parte, las leyes esenciales constituyen lo único que es comprensible en un fenómeno. Las simples leyes empíricas son, por principio, incomprensibles siempre, aunque nos habituamos a ellas de tal forma que llegamos a no advertir su extrañeza y las consideramos como lo más natural.

Tras la distinción entre esencia y tipo, puede ya plantearse la que afecta a la esfera misma de las esencias: la diferencia entre esencias exactas (o matemáticas) y vagas (o morfológicas). La distinción puede ser vista tanto desde los caracteres de la entidad respectiva de unas y otras esencias, cuanto desde los de su respectivo modo de conocimiento.

Por lo que se refiere a los caracteres de la entidad, la distinción se fundamenta en la referencia de las esencias exactas a la multiplicidad *definita,* y la de las esencias vagas a una multiplicidad indefinita. La multiplicidad definita aparece en Husserl de esta forma:

«Se halla caracterizada por esto: porque un *número finito de conceptos y de proposiciones,* que se pueden sacar, dado el caso, de la esencia de la esfera respectiva, *determina entera y unívocamente, a la manera de una necesidad analítica pura, la totalidad de las formas posibles en la esfera;* de manera tal, que en ésta no queda, *en principio, nada más abierto» [135].*

De nuevo se vuelve al ejemplo de la geometría. Ésta no necesita en modo alguno aprehender en intuiciones aisladas y luego describir y clasificar el sinnúmero de formas especiales que pueden dibujarse en el espacio. Bástale fijar unas cuantas formas fundamentales (por ejemplo, el punto, la línea, el plano, el cuerpo y otras semejantes), que son las que aparecen en los axiomas. En esos axiomas establecen después las leyes

esenciales primitivas, y ya de aquí puede derivar, con un procedimiento puramente deductivo, todas las formas especiales posibles y sus esenciales relaciones. De ahí que en una multiplicidad definita matemática sean equivalentes los conceptos de *verdadero* y *consecuencia lógico-formal de los axiomas,* de la misma forma que los conceptos de *falso* y *contrario a la consecuencia lógico-formal de los axiomas.* Por último, toda disciplina que tenga por base un sistema definito de axiomas es, consiguientemente, una *disciplina definita* o una *disciplina matemática* en sentido estricto.

Las multiplicidades indefinitas, por el contrario, se caracterizan por ser multiplicidades que no pueden en absoluto determinarse exhaustivamente partiendo de un número finito de conceptos y proposiciones. Por ello sus objetos son por principio inexactos y vagos. Por lo que se refiere al modo respectivo de conocimiento de una y otra clase de esencias, se acude a los conceptos de *definición exacta* y *concepto descriptivo.* Las esencias exactas admiten ser expresadas con una definición exacta; las esencias vagas o morfológicas sólo admiten conceptos descriptivos. De aquí la distinción con las ciencias eidéticas vagas, contándose entre estas últimas la fenomenología, puesto que la corriente de la conciencia no es una multiplicidad definita, con lo que se abandona por Husserl el viejo ideal de una fenomenología que elevase a ciencia exacta el saber filosófico.

3. *Últimas consideraciones sobre lo eidético y lo fáctico*

A lo largo de las *Ideen* se nota la preocupación de Husserl por dejar bien sentadas las relaciones entre lo eidético y lo fáctico. No obstante su firme distinción, tiene lugar también un estudio de sus relaciones, en el cual cabe, sin embargo, advertir la vigencia de las notas distintivas arriba expuestas.

Uno de los temas más interesantes que en esta dirección se abordan es el que Husserl ha estudiado bajo el epígrafe de «La inseparabilidad del hecho y la esencia»[136].

Las ciencias de experiencia son *ciencias de hechos: Tatsachenwissenschaften.* Los actos cognoscitivos que fundan la experiencia ponen algo real de forma *individual;* los ponen como algo existente en el espacio y en el tiempo, como que está en este lugar del tiempo y que tiene su duración y su contenido de realidad, pero como algo que, según su esencia, hubiese podido estar perfectamente en cualquier otro lugar del tiempo. El ser individual de cualquier especie es, hablando de una manera absolutamente general, *accidental.* Está así, pero, según su ser, podría estar de otra forma.

Pero el sentido de esa accidentalidad se limita a que ella está correlativamente referida a una *necesidad;* la cual expresa, no la pura existencia fáctica de una regla verdadera relativa al orden total de los hechos tempoespaciales, sino al carácter de la *necesidad esencial,* por lo que tiene relación con la *generalidad de la esencia.*

Si se dice —resume Husserl— que todo hecho, según su propia esencia, podría estar de otra forma, ya se expresa con ello que *pertenece al sentido de todo lo accidental tener precisamente una esencia,* y por esto *un eidos perfecto de captar,* y que este *eidos* se halla *bajo verdades de esencia de distinto grado de generalidad.*

«Un objeto no es exclusivamente un algo individual, un "esto aquí", sino que tiene en sí mismo su peculiaridad constituida de una u otra forma, su constitución por predicados esenciales que le deben pertenecer (como ente, como en sí mismo es), para que otras determinaciones secundarias y relativas puedan pertenecerle.» Así, por ejemplo, cada tono tiene en sí y para sí una esencia y, sobre todo, la esencia universal «tono en general», o, más bien, «lo acústico en general». Igualmente, toda cosa material tiene su propia manera de ser, y, ante todo, la forma universal «cosa material en general», con la determinación universal del tiempo, duración, figura y materialidad en general.

Como siempre, Husserl roza el tema para abandonarlo. Falta precisamente el examen de los *fundamentos* de esa inseparabilidad del hecho y la esencia. Todo lo que en las *Ideen* se hace respecto de ella es caracterizarla insistentemente de una manera o de otra y hasta sacar las correspondientes consecuencias para la distinción entre ciencias eidéticas y ciencias fácticas. Sobre el sentido de sus relaciones, Husserl abunda en juicios categóricos. Así:

«La posición de una esencia no implica en lo más mínimo la posición de un hecho, ni correlativamente las verdades eidéticas contienen afirmación alguna sobre el ser individual, esto es, sobre la existencia»[137].

Valga el texto citado para el aspecto de la distinción. Por lo que se refiere, en cambio, a las relaciones, pueden citarse las palabras que inmediatamente le siguen:

«Toda posición de un hecho implica la posición de una esencia correspondiente (que es el qué propio del hecho), y toda verdad fáctica se halla, en consecuencia, en una relación necesaria con determinadas verdades eidéticas.»

Si ahora se aplica lo dicho al aspecto de la distinción y la relación entre ciencias eidéticas y fácticas, habrá que concluir que todas las ciencias eidéticas son independientes, por principio, de las ciencias fácticas, mientras que todas las ciencias fácticas están subordinadas a determinadas ciencias eidéticas[138].

Última consecuencia de todo ello es que las esencias son lo que debe considerarse plenamente como lo *a priori,* puesto que valen con anterioridad e independencia respecto de toda facticidad.

[130] *Ideen,* par. 4.
[131] *Ideen,* par. 70.
[132] Ibidem, 4.
[133] Cf. O. Becker: «Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen», 1.ª parte, secc. 1.ª, par. 1, A, en el *Jahrbuch,* t. II.
[134] En la traducción castellana de la obra de Th. Celms *El idealismo fenomenológico de Husserl,* J. Gaos traduce torcidamente la frase. En su original dice así: «Sie bilden den festen Rahmen, innerhalb dessen sich die empirischen Gesetze mit einer gewissen Freiheit entfalten können, den sie aber nicht überschreiten können». La traducción de J. Gaos es: «Forman el sólido marco dentro del cual pueden desplegarse las leyes empíricas con una libertad, cuyos límites no pueden, sin embargo, traspasar».
Es claro que para O. Becker los límites que no pueden traspasar las leyes empíricas no son los elásticos límites de la libertad, sino los del sólido marco constituido por las leyes esenciales.
[135] *Ideen,* par. 72.
[136] *Ideen,* par. 2.

[137] Esquema de Celms (*El idealismo fenomenológico,* de Husrerl, capítulo I, par. 10) sobre los parágrafos 49 y 79 de las *Ideen.*
[138] Fórmula de Celms (opus citatum), sobre los parágrafos 7, 8 y 9 de las *Ideen.*

SECCIÓN SEGUNDA
LA TEORÍA DE LA IDEALIDAD DE HARTMANN

Tampoco la captación de la teoría de Hartmann sobre los seres ideales se halla exenta de una previa exploración a través de la selva de la polémica con el psicologismo. Y aún aparecen nuevas complicaciones nacidas de otra polémica distinta: la que sostiene Hartmann con su maestro Husserl.

Sin embargo, esta vez la doctrina se desarrolla de una manera mucho más sistemática y rigurosa. Su peculiaridad frente a las enseñanzas de Husserl reside en el *carácter supraobjetivo* de la idealidad, que aquí se opone al concepto «neutral» y puramente fenomenológico, asignado por la teoría husserliana de los universales a la constitución de las especies y esencias.

CAPÍTULO VII
La idealidad en el ámbito matemático

Como en Husserl, también en Hartmann lo matemático vale como ejemplo más puro y elocuente de la idealidad. De ahí que la primera sección del estudio que dedica al problema de los seres ideales lleve este título: «Die Gegebenheit des mathematischen Seins». Muchos de los aspectos que en ella se desarrollan aparecen ya consignados en la parte primera de mi trabajo. Ahora interesa captar los referentes al aspecto ontológico. Sin necesidad de abandonar el marco matemático que aloja toda la doctrina contenida en dicha sección, pueden extraerse enunciados muy interesantes, que preparan las afirmaciones capitales de Hartmann sobre la ontología del ser ideal.

1. *El «ser en sí» gnoseológico de los objetos ideales*

Para Hartmann, lo mínimo que cabe saber sobre los seres ideales es que se hallan dotados de una irreductible independencia respecto de los actos o vivencias que nos los hacen conscientes. A todo trance interesa defender esa independencia. Su fórmula más clara es la que aquí se designa, tomando la expresión al propio Hartmann, con los términos: «ser en sí gnoseológico de los objetos ideales».

Tal independencia es mostrada ante todo (y aquí debemos limitarnos a esa primera exposición) en el caso del conocimiento matemático. La manera de ser de los objetos matemáticos tiene —nos dice Hartmann[139]— sensiblemente una independencia respecto del ser conocidos y del no ser conocidos, respecto de la cognoscibilidad o de la incognoscibilidad. Esa independencia existe *aunque el objeto al cual el juicio la atribuye no sea nada real ni tampoco mentado como real*; y es el sentido exacto de lo que la teoría del conocimiento denomina ser en sí.

El ser en sí de la idealidad es identificado inmediatamente con su carácter *supraobjetivo,* ya que se le aclara de esta forma:

«El existir del objeto independientemente del juicio, o la supraobjetividad *(Übergegenständlichkeit)* del objeto del conocimiento.»

Por esto añade Hartmann que es importante fijar ese sencillo sentido del «ser en sí gnoseológico» con todo rigor y no mezclarlo con el concepto kantiano de la «cosa en sí» o con «alguna otra significación metafísica substancializada». La causa es que sólo en el sentido de «ser en sí gnoseológico» coincide con el fenómeno (con la situación aparente). Pero aun así, no es inseparable de él. En el pensar matemático el objeto captado es entendido como algo de tal naturaleza que existe independientemente del pensar. Es entendido, por tanto, como algo que siempre ha existido y existirá, como intemporal y no

meramente *formado* en el juicio.

Mas justamente ese carácter de ser en sí es lo que el ser ideal y el ser real comparten. Y, consiguientemente, constituye el fundamento de dos exclusiones:

a) La exclusión de toda división ontológica del ser ideal respecto del ser real.

b) La exclusión de toda reducción precipitada del uno al otro.

Este pensamiento de Hartmann coincide plenamente con la defensa husserliana de la unidad conceptual del ser, pese a la diferencia categorial básica existente entre objetos ideales y objetos reales.

Uno y el mismo fenómeno fundamental es señalable, por tanto, en ese sentido, desde el simple apercibirse de las cosas hasta el conocimiento matemático.

«De la misma manera que no opinamos que las cosas vistas sólo se produzcan al mirarlas, sino que las entendemos ya existentes con anterioridad, de tal forma que ahora, al conocerlas, no les acontece otra cosa que colocarse en el campo visual de la vista, así opinamos también que en el conocimiento matemático el objeto intemporal ideal es colocado en el campo visual de la intelección como un conocimiento verdadero, aunque no alcance nada real»[140].

En el conocimiento matemático los objetos ideales son, pues, «captados». Pero esto, claro está, sólo es posible si las formas matemáticas tienen un ser independiente de la conciencia y de la captación misma. Entonces, sin embargo, tales formas no deben surgir originariamente de la posición o intuición, sino que tienen que ser lo que son también sin ella y ante ella: intemporalmente.

Sólo hay una forma —declara Hartmann[141]— de poder escapar a estas consecuencias: la que consiste en negarle a la matemática el carácter de conocimiento, suponiendo que no es ninguna captación de objetos en sí. Mas de esta forma se llega, como en el caso del subjetivismo y del intuicionismo, al «ajedrez del pensamiento».

Reconoce aquí Hartmann que una situación semejante constituye, desde luego, una posibilidad, pero poco elocuente, de la seriedad de la matemática. Si la matemática no es conocimiento, entonces no es ciencia, sino un juego fantástico pulcramente constituido. Pero el matemático no admitirá esto de ninguna manera. A lo más que podría acudir, caso de mantenerse en la posición que se critica, sería a considerar la matemática como una ciencia del pensar o del intuir. Pero esto —replica Hartmann— tampoco se puede hacer de una manera seria.

En realidad, el matemático sabe de la peculiaridad de sus objetos:

«Lo que le pasa es que confunde ser con realidad. No tiene el concepto universal del *ser*. Pero este concepto es necesario para comprender la manera de ser de los objetos matemáticos»[142].

2. *La cosa en sí y el ser en sí ideal lógico*

En el apartado anterior hemos visto cómo Hartmann, al admitir el ser en sí de lo ideal, se cuidaba de distinguirlo claramente de la «cosa en sí» y de cualquier otra «significación

metafísica substancializada». Pero esto no excluye en manera alguna toda relación entre uno y otro aspecto de la independencia del ser respecto de la conciencia. Aunque distintos, el «ser en sí de lo ideal» y la «cosa en sí», coinciden justamente en la manera como con la conciencia se relacionan. Hasta tal punto, que *Hartmann ha utilizado precisamente el ser en sí de lo ideal como un argumento para deshacer la aporía idealista de la «cosa en sí».* Ello prueba hasta qué punto también está seguro Hartmann de la *independencia* de los seres ideales.

La argumentación donde esa independencia de la idealidad aparece como una prueba del sentido de la «cosa en sí» se desarrolla de la forma siguiente[143]: El problema de la admisión de un ser en sí como tal se plantea en torno a la dificultad que surge al considerar tal admisión como una posible transgresión de la competencia del conocimiento. Pero la lógica que permanece enteramente del lado de acá del problema de la trascendencia —asegura Hartmann— suministra una prueba irrebatible de que tal admisión o reconocimiento en manera alguna sobrepasa los límites de la competencia del conocer.

Las formas de la esfera lógica son todas, sin excepción, un ser en sí que existe, independientemente de que el conocimiento lo capte y de la medida en que lo haga. Son secundarias a este respecto las discutibles concepciones subjetivistas de lo lógico. Si se las elimina no queda más que *el ser lógico en sí.* Pero éste es precisamente un ser puramente ideal, un ser que permanece *tan indiferente* a la conciencia y sus funciones significativas como el ser en sí ontológico real que se significa con la expresión «cosa en sí». Ese ser sólo es inmanente a la esfera lógica, pero ésta no es, a su vez, inmanente a la conciencia, sino sólo inmediatamente captable por ella.

El ser en sí ideal —afirma categóricamente Hartmann— es tan trascendente a la conciencia como el ser real.

En este momento es cuando la argumentación empieza a cobrar toda su fuerza. Hartmann acude al recurso dialéctico de una pregunta:

«Mas si es posible admitir un tal ser en sí ideal lógico sin que la competencia del conocimiento quede traspasada, ¿por qué no debe ser igualmente admisible en principio un ser en sí ontológico real allí donde reside la fuerza de la actualidad peculiar del conocimiento?»[144].

El idealismo trascendental queda quebrantado ya con el recurso a la esfera lógica. Tras esto, no puede demostrarse que las formas lógicas surjan de una conciencia, aunque sea una conciencia trascendental. Pero si se admite en este sentido un ser en sí del que la conciencia no hace más que participar mediante la captación cognoscitiva, entonces ningún fundamento existe para negar en absoluto que exista *un ser en sí fuera de la esfera lógica.*

El fundamento de esa última consecuencia reside en el hecho de que la distinción entre el ser perteneciente a la esfera lógica y el ser dado fuera de ella no descansa en su manera de relacionarse con la conciencia, sino simplemente en el tipo de realidad y en el grado de racionalidad. Pero aquí no se trata ni del modo especial de ser ni de la cognoscibilidad, sino simplemente de *la relación a la conciencia.* Todas las aporías de la

cosa en sí son, para Hartmann, dependientes en último término de la *trascendencia* de tal clase de objeto respecto de la conciencia. Por consiguiente,

«Si se niega la cosa en sí, habrá que negar igualmente la independencia de la esfera lógica»[145].

3. *La coincidencia del conocimiento matemático con las relaciones reales*

Si el ser en sí de lo ideal lógico es ya una prueba irrebatible de cómo la independencia del objeto respecto de la conciencia es posible, no menos contundente se aparece en esa misma dirección la coincidencia del conocimiento matemático con las relaciones reales. Hartmann insiste mucho en ella, acaso por considerarla la más espectacular de todas las pruebas del ser en sí de lo ideal.

«…Todo el peso de la cuestión sobre el ser en sí de lo ideal cae sobre su relación al ser real. Y, respectivamente, es preciso determinar el carácter del conocimiento dado en la matemática: mediante su relación con el conocimiento de lo real»[146].

Es esa relación lo que verdaderamente nos parece prodigioso en el dominio del conocimiento ideal; y precisamente porque corta de raíz toda posibilidad de una interpretación subjetivista de los fenómenos respectivos. De ahí que su descubrimiento haya sido considerado, por todos los que han sabido apreciar su significación, como el «gran milagro» del conocimiento.

Tal relación fue ya descubierta en los comienzos del pensamiento científico sobre la naturaleza por los más antiguos pitagóricos. Pudieron hallarla, en efecto, en la posibilidad de calcular la altura de los tonos por la longitud de las cuerdas, y en la determinabilidad matemática de los movimientos de las estrellas en el cielo; formulándola en el sentido de que los principios de lo matemático debían de ser, al mismo tiempo, principios del ente. Lo que significaba, por tanto —añade, por su parte, Hartmann—, que las relaciones reales de las cosas, de los acontecimientos y movimientos eran concebidas como orientadas con todo rigor por las leyes de las formas matemáticas de lo real —los números y las figuras.

Este descubrimiento clásico, tras algunos rodeos, ha venido a constituirse en el fundamento de la ciencia natural exacta. Aunque en él se diesen originariamente algunos errores, el fenómeno fundamental fue captado, en principio, y, lo que es más importante para el tema que nos ocupa, fue captado también en principio el carácter de ser de los objetos matemáticos.

Conviene, pues, percatarse de todo lo que revela el extraño fenómeno de esa relación:

1. La legislación matemática, que domina nuestro cálculo y se deja captar en intuición puramente interna, coincide con las relaciones del mundo real de las cosas. No puede, en consecuencia, ser llevada *por* el pensamiento dentro de los objetos de que se ocupa la ciencia natural, ya que esos objetos se ofrecen originariamente a la observación y son captados en ella independientemente de toda captación en fórmulas matemáticas.

En consecuencia, «la legislación matemática debe estar contenida en ellos

independientemente del pensar y del significar matemáticos».

2. Pero entonces se desprende la consecuencia de que tal legislación matemática no puede ser sólo una legislación de formas ideales matemáticas, sino, por lo menos, de una forma mediata, también una legislación de lo real. Como quiera que, sin embargo, sin necesidad de considerar las leyes reales, simplemente en sí misma se la puede captar en la matemática pura, como un objeto independiente, habrá que concluir que existe independientemente de su imperio en la esfera de lo real, y precisamente por eso puede ser captada también independientemente.

Para Hartmann, la legislación matemática sólo *potencialmente* es una legislación de lo real; lo que significa que le es completamente exterior la existencia de un mundo real, cuyas relaciones se orientasen y midiesen por ella. Pero al mundo real, sin embargo, le es esencial que las relaciones tempoespaciales materiales que en él se dan estén dominadas por aquella legislación.

3. Ahora bien: una legislación que potencialmente es también legislación de lo real, una legislación que realmente *domina* y *gobierna,* de manera infrangible, las relaciones de lo real, no puede ser, en manera alguna, sólo una legislación subjetiva o del acto de la conciencia. Debe serlo más bien de los objetos, y —añade rigurosamente Hartmann— «en el pleno sentido de objetos supraobjetivos de conocimiento». Debe ser, pues, originariamente, una *pura legislación del ser,* puesto que lo real, dominado por ella, es atestiguado como algo que es en sí, por toda la fuerza de la presencialidad emocional.

Pero en este caso ya deben tener también los objetos matemáticos, como tales, un carácter de ser.

* * *

En el pensamiento de Hartmann la defensa de la trascendencia se lleva a cabo de una forma singularísima. Unas veces es el ser en sí de la idealidad quien suministra el ejemplo y la prueba para la trascendencia de lo real; otras, en cambio, es esa última trascendencia la que actúa de soporte de una relación en la que el ser de lo ideal se manifiesta coincidiendo con la estructura de lo real, y, por ende, afirmándose en su independencia respecto de los actos subjetivos en que es captada.

En el apartado anterior, la trascendencia vinculada a la «cosa en sí» quedó apoyada con el «recurso a la esfera lógica». En el que acaba de estudiarse, la validez trascendente de la idealidad se justifica precisamente por el recurso al «gran milagro» de su coincidencia con lo real. Más o menos afortunados, esos ensayos muestran, sin duda, una intención. La «Metafísica del conocimiento» no es «una nueva metafísica, cuyo fundamento fuese el conocimiento, sino única y exclusivamente una teoría del conocimiento, cuyo fundamento es metafísico»[8bis].

4. *La equivocidad en el término «idealidad»*

De esta forma traduzco una expresión de Hartmann donde la equivocidad es atribuida al concepto de la idealidad[147].

Con las consideraciones arriba expuestas, Hartmann entiende, pues, que las formas matemáticas son *objeto* de la ciencia, no *producto* de ella. Pero aún conviene profundizar más. Como todos los objetos del verdadero conocimiento, los objetos matemáticos no pueden agotarse en el ser objetivo; tienen, por el contrario, un *ser en sí supraobjetivo,* y su legislación es tan perteneciente a las relaciones de la naturaleza como a las del pensar matemático.

La naturaleza no hace ciencia, pero tampoco aguarda a la ciencia humana de lo matemático. Ella, en sí misma *está* ya ordenada matemáticamente. Y lo está precisamente sin *tener en cuenta* nuestro entender o no entender matemático.

Es aquí —piensa Hartmann— donde yace el y único suficiente fundamento cognoscitivo del ser en sí de los objetos ideales. Por lo pronto, efectivamente, sólo el de los objetos ideales matemáticos, pero podrá demostrarse que se extiende, sin más, a dominios más vastos del conocimiento de lo ideal, puesto que la *forma de ser de los objetos matemáticos de ninguna manera puede ser separada de las esencias de otro contenido.*

Pero conviene tener presente esta advertencia: hasta aquí sólo se ha probado que los objetos matemáticos tienen, en verdad, el carácter de ser, mas no que éste es un ser «ideal» especial. Hasta aquí sólo se ha mostrado, pues, que los objetos matemáticos son seres. Pero cabe ignorar todavía si precisamente son seres «ideales». Mas si por cualquier motivo se duda de la validez de un ser ideal, si acaso se teme provocar con esto una superflua duplicación del mundo existente, lo cual es muy natural, según Hartmann, a un pensamiento ontológico no cultivado, entonces tampoco se le podrá encontrar con la referencia a la realidad de las relaciones matemáticas de la naturaleza.

Ocurre, sin embargo, que para una tal concepción hay siempre puntos de apoyo. Para la conciencia natural, que se halla espontáneamente dirigida sólo hacia el mundo de lo real, el ser ideal se presenta siempre como algo sumamente paradójico y sospechoso. Se está habituado a partir de una distinción completamente distinta: la oposición del mundo externo y el interno, de la dualidad cartesiana de la *cogitatio* y la *extensio,* de la correlación epistemológica entre sujeto y objeto. Y así, en esa conciencia natural, cuyo hábito mantiene una firme vigencia, el mundo externo se presenta como verdaderamente existente, mientras que el mundo interno es considerado como cosa de la representación, del pensar y la fantasía. De esta forma, lo real se identifica entonces con el mundo externo y lo ideal con el mundo interno, puesto que el término «idea», por el uso idiomático introducido en la Edad Moderna, se entiende precisamente como representación.

Pero al identificarse lo «ideal» con lo «inmanente» se va perdiendo insensiblemente el carácter independiente de ser de la idealidad. Si, como una objeción, se mostrase entonces lo matemático como algo real en las relaciones de la naturaleza, se contestaría que lo matemático debe ser, por ello, excluido de la esfera de la representación y del pensamiento, pero que, justamente por esta razón, no puede ser considerado como un

ser «ideal».

Hartmann concluye que mientras se permanezca en esta significación de lo ideal, no queda lugar alguno para el ser ideal. Con ella se aparta a los objetos ideales, radicalmente, de su comprensión ontológica.

El fundamento de toda esta situación es que aquí se confunden dos conceptos completamente distintos de lo ideal. En la concepción subjetivista, lo ideal significa sólo lo «real». Pero la irrealidad pertenece a los objetos de la fantasía, y, por consiguiente, al tipo de objetos puramente intencionales representados en actos y que de ninguna manera son objetos de conocimiento. Idealidad en sentido ontológico es algo completamente distinto: es una forma de ser *sui generis,* junto a lo real.

Mas justamente porque existe esa forma de ser, el recurso a la conexión con lo real es sólo la mitad de la prueba. La otra mitad consiste en que *existe también un darse propio de las formas ideales independientemente de su estar contenidas en la realidad.*

[139] ZGO, cap. 38, f.
[140] Ibidem.
[141] ZGO, cap. 38, e.
[142] Ibidem.
[143] ME, 3.ª parte, 3.ª secc., c.
[144] Ibidem.
[145] Ibidem.
[146] ZGO, cap. 48, A.
[8bis] ME, prólogo.
[147] ZGO, cap. 41, c.

CAPÍTULO VIII
El ser en sí de los objetos ideales

De las tres secciones en que Hartmann divide su estudio del ser ideal, la primera, ya estudiada, se ocupa de un tipo especial de objetos ideales: el ser matemático; la tercera enfoca el ser ideal en lo real; solamente la segunda viene a hacerse cargo de la idealidad misma, si bien no se halla exenta de consideraciones sobre su contexto de realidades.

En esta segunda parte quiere darse la otra mitad de la demostración, que había quedado a medias en la sección primera: El recurso a la conexión con lo real no basta para el análisis completo del carácter de ser de los objetos ideales. Hay que mostrar que existe también un darse propio de las formas ideales independientemente de su estar contenidas en la realidad. Al estudio de esa mostración se orienta este capítulo.

1. *La anteposición del concepto*

La equivocidad del término «ideal» no es la única causa del desconocimiento del carácter de ser de los objetos ideales. Para Hartmann, la *raíz* de tal desconocimiento se halla en la índole misma de aquella forma de la conciencia que se ocupa de ello, y precisamente según el modo de una cierta particularidad suya que podría caracterizarse como el «desaparecer del carácter gnoseológico objetivo» en el campo del conocimiento[148]. Pero como la supraobjetividad y el ser en sí dependen del carácter gnoseológico objetivo, tal desaparecer coincide con el del ser ideal; por lo que también resulta la evaporación del carácter propio del conocimiento en el caso del conocimiento ideal.

Hartmann insiste en el ejemplo matemático. La proposición matemática *expresa,* ciertamente, una relación matemática, pero a la vez también la *oculta,* y precisamente por su propia conciencia, por su anticiparse lógico. Prodúcese así la ilusión de que en la proposición matemática se trata solamente de ella misma, de su ser pensado; de su existir conceptual, podría decirse, ya que se mueve precisamente en la esfera del concepto. El concepto, por su parte, es, ciertamente, concepto de una cosa, pero no es idéntico con la cosa. Pero como aquí toda captación de la cosa toma la forma del concepto, prodúcese, en consecuencia, la ilusión de que el concepto es ya la cosa, con lo que ella y su carácter de ser vienen a quedar encubiertos. El concepto, a la vez que capta, oculta. Por su esencia, el concepto es anticipativo; de ahí que haga desaparecer la forma que capta[149].

Prueba de la situación que se está describiendo es la posibilidad de las interpretaciones y teorías subjetivistas del pensar matemático. De tal forma se pierde en ellas la manera

de ser de los objetos matemáticos, que en su concepción éstos se aparecen como *producto* de la ciencia. Para una posición imparcial, sería, empero, muy difícil mantener la inevitable distinción de la proposición y la relación misma entre magnitudes que en ella se expresa, entre el concepto del triángulo y el triángulo mismo.

Pero juicios y conceptos existen también en el campo del conocimiento de lo real. Hay, pues, derecho a preguntarse por qué en ese campo los juicios y los conceptos no se anticipan, imponiendo previamente su propio perfil, como en el caso del conocimiento de lo ideal. No faltan, claro está, teorías idealistas que extienden la situación dada en el conocimiento de lo ideal a la del campo del conocimiento de lo real. Pero tales teorías son para Hartmann producto de una visión unilateral del problema sobre la base de un análisis insuficiente del fenómeno del conocimiento. Esas teorías no consiguen eliminar nunca la conciencia natural de la realidad, que se halla enraizada en una presencialidad de carácter completamente diferente que el de la ciencia y la teoría.

2. *Gravedad e ingravidez del objeto*

Mas justamente esa confusión enseña también dónde tenemos que buscar el fundamento de la desaparición de los objetos ideales.

Ante todo, se debería buscar en la propia manera de darse de las formas ideales, que posee un carácter completamente distinto que el de la presencialidad de lo real. La realidad es grávida. No sólo se experimenta en el conocimiento —afirma Hartmann[150] —, sino en el vivir y sufrir; en nuestro ser afectados por los acontecimientos. No espera al juicio ni al concepto: es previa a todo conocerla.

El objeto ideal, por el contrario, no se impone. El espacio puro y las relaciones cuantitativas puras, aun cuando se calcula realmente en la vida con ellos, no aparecen notados como tales, sino que se muestran inmersos en las relaciones reales a las cuales efectan.

Cuando el saber de los objetos ideales reviste la forma científica, lo ideal es *representado* por conceptos. No cabe negar a los conceptos una cierta gravedad. No es la misma que la de los objetos reales, pero constituye una irreductible *imposición.* Mas ésta no pertenece al objeto mismo, sino a su concepto. No por ello debe entenderse esa anticipación y esa imposición como si el objeto fuese, en consecuencia, absolutamente desconocido. Conocido es, más bien, en un caso y en otro, el objeto, y el concepto es sólo la forma del contenido en el cual está captado. De otra forma, ni siquiera habría conocimiento. Pero la conciencia cognoscente se inclina a tomar esta forma del contenido del captar como el objeto mismo, confundiéndolo con él. Piensa que se halla ante las propias construcciones que ella forja, ante sus conceptos y sus relaciones. Y así le pasa completamente inadvertido que con ello niega el carácter del conocimiento y quita a sus objetos el carácter del ser.

* * *

Conviene fijar con todo rigor y de una manera sintética las consecuencias que de estas enseñanzas de Hartmann se desprenden. Todas ellas pueden resumirse en una proposición: los objetos o seres ideales no se confunden con los conceptos mediante los cuales se les capta. Y esta proposición quedará aún más rigurosamente determinada si se añade que aquí por conceptos no entiende Hartmann lo que llamaríamos «concepto formal», sino el «concepto objetivo»; o, para utilizar su propia terminología, la «forma del *contenido* del concepto».

No es, pues, una cuestión incidental la de la anticipación de los conceptos, ni puede tampoco ignorarse la importancia que para nuestro tema tiene la ingravidez de la idealidad. A través de estos dos temas, en efecto, Hartmann ha logrado subrayar enérgicamente la supraobjetividad de los objetos ideales.

3. *Dos concepciones. Nominalismo y realismo*

En la vieja cuestión de los universales hay, para Hartmann[151], dos especies de desaparición de lo ideal. El *nominalismo* reduce la *essentia* a un puro ser de razón, es decir, a algo que no tiene ningún ser propio:

«Hace surgir al ser ideal en el seno de la construcción cognoscitiva y sólo mantiene como ente a lo real. El nominalismo es, por tanto, realismo, en el sentido actual de la palabra»[152].

Pero lo que se llama realismo medieval es algo completamente distinto. No se trata en él —afirma Hartmann— del ser del mundo real, sino precisamente de las esencias ideales. Esta concepción entendió la esencia como fundamento óntico de lo real, y precisamente de una de estas dos formas: o como hallándose «en» lo real, o como constituyendo, fuera de él, una esfera independiente y superior. En el primer caso, lo ideal se da *in rebus;* en el segundo, *ante res.* De estas dos formas del realismo de los universales corresponde la primera justamente al caso, ya arriba señalado, de la desaparición del objeto real a la conciencia, por encapsularse en lo real. Pues de hecho desaparece aquí el peculiar carácter de ser de la esencia. Por aparecer ese carácter todavía sólo en la forma de un hallarse instalado en las cosas, no hay aquí lugar alguno para la idealidad pura.

La otra forma, la más extrema —precisamente la platónica—, da a la esencia justamente lo que la otra le niega, y lo que le niega, ante todo, el nominalismo: el ser independiente. Podría pensarse, pues, que en ella se unen perfectamente los dos aspectos del fenómeno fundamental, puesto que lo ideal aquí no desaparece a la conciencia ni sumiéndose en lo real ni disfrazándose en el concepto. Pero este realismo de los universales —advierte Hartmann— cae en un tercer extremo: eleva el carácter del ser de lo ideal a la categoría de único ser propio, y rebaja el de lo real a un puro reflejo suyo; hace desvanecerse, por tanto, lo real en favor de lo ideal, y carga a éste con un peso mayor del que puede sufrir.

Para Hartmann, lo instructivo en las teorías expuestas no es tanto la consecuencia metafísica cuanto más bien la comprobación de la enorme dificultad que existe en la comprensión del ser ideal puramente como tal. La Edad Media se preocupó, sin duda, bastante más que nosotros, de la solución del problema. Pero no consiguió alcanzarla.

«Por tres lados escapó a las teorías escolásticas el ser de la *essentia:* por el concepto, por las cosas y por el más allá vivido. Cada una de estas concepciones corresponde solamente a un aspecto de la relación total, como los fenómenos lo muestran. Ninguna corresponde a la totalidad»[153].

4. *La ilusión inevitable*

Pero Hartmann entiende que, una vez descubiertos los errores, no es tan difícil comprender pulcramente el ser de los objetos ideales. Mas hay que advertir que de ninguna forma puede suprimirse esa desaparición de lo ideal a la conciencia, ese desviarse hacia el concepto, hacia lo real o hacia la trascendencia hipostasiada. Aunque lo concerniente al *contenido* del conocimiento de lo ideal no sea limitado con ello, queda, sin embargo, la ilusión sobre el carácter del ser de sus objetos[154].

Todo lo que se ha dicho rima perfectamente con esto. El descubrimiento del ser ideal en la filosofía platónica comenzó inmediatamente con una elevación de su peso óntico. La consecuencia fue la hipóstasis de toda la esfera, que pervive en el realismo de los universales. Esa esfera parece flotar entonces como un segundo mundo sobre lo real, constriñéndole a éste a una existencia impropia. Con los aristotélicos el ser de la esencia no es más que lo general en el mundo real.

Todas estas cosas son irremediables. Como costumbres que son, no se las puede eliminar, porque siempre se está sometido de nuevo a su fuerza, en cuanto que se hallan fundamentadas en la índole misma del fenómeno. Los *errores* son cosas de la interpretación, de forma que pueden ser comprendidos y, al comprenderlos, ser abandonados. Nadie persiste en el error una vez que lo ha visto como tal. Las *ilusiones* también pueden ser descubiertas, pero no quedan con ello eliminadas. Siguen existiendo, porque no son cosa del juicio ni de la interpretación, sino del fenómeno mismo tal como es dado. El remo introducido en el agua tiene siempre el aspecto de estar roto, aunque sepamos que ello es ilusión.

La desaparición del ser ideal a la conciencia cognoscente no es error, sino *ilusión.* Y esta ilusión no se puede suprimir porque está fundada en la propia manera de darse del ser ideal. La ingravidez del objeto está aquí tan intrínsecamente unida con su forma de ser, como la anticipación del concepto con su forma de aparición y como el desaparecer *en* el seno de las relaciones de las cosas con su hallarse inmerso en lo real.

Por consiguiente,

«la ilusión de que los objetos ideales no tienen ningún ser puede ser solamente *descubierta,* mas no *suprimida»[155].*

La ontología debe tomar sobre sí la carga de esa ilusión inevitable y obviarla siempre,

en cada ocasión, con el recuerdo de su fundamento. Debe mantener firme la lucha contra tal ilusión y, lo que es más difícil, debe precaverse también del otro extremo. Nada, en efecto, le acontece más fácilmente que la caída en el error del platonismo, por el cual la manera de ser de las esencias, cuando éstas son realmente concebidas, se aparece como la forma «suprema» de ser, y con ello realmente desconocidas.

5. *La «independencia relativa» del ser ideal*

Con las últimas consideraciones se perfila ya el sesgo de la doctrina de Hartmann sobre el ser en sí de la idealidad. Pero queda todavía una última y definitiva determinación. Es la que Hartmann verifica con la elaboración del concepto «independencia relativa del ser ideal».

Se sabe ya que hay que guardarse tanto de la ilusión de concebir la idealidad como absorbida por las cosas o los conceptos, cuanto del *error* de interpretarla, al modo platónico, como una esfera flotante sobre el mundo de los seres reales. Por tanto, lo que venga a decirse sobre la independencia relativa de la idealidad está ya preparado. Ahora queda el examen de la elaboración y fundamentación de este último concepto en el propio pensamiento de Hartmann. A esa tarea aparece dedicado todo un capítulo de la *Fundamentación de la ontología:* el capítulo 44.

Que las relaciones esenciales se hallen contenidas en lo real, constituye —afirma Hartmann[156]— una prueba de su carácter de ser. Pero que este carácter *sea distinto* del de lo real, no puede ser deducido en modo alguno de ello. Falta aún la prueba de su «idealidad». Hay que demostrar, por ejemplo, que lo matemático, independientemente de su papel determinante en el mundo real, no es originariamente ni en sí nada real, sino que también es propiamente en sí.

Para esa prueba pueden aportarse, sobre todo, dos argumentos:

a) Por la esencia del apriorismo.

b) Por la situación de la matemática pura respecto de la aplicada.

* * *

a) Todo conocimiento apriórico de lo real es «objetivamente universal». Lo cual significa para Hartmann[157] que todo conocimiento apriórico habla en cada juicio de una totalidad de posibles casos reales, pero con diferencia respecto de si éstos ocurren, han ocurrido u ocurrirán. Semejante totalidad es intrínseca, yacente en la esencia de la cosa y, por tanto, una totalidad perfectamente «ideal». El conocimiento apriórico significa que también todos los casos realmente desconocidos, tanto los futuros como los pasados, caen bajo la intelección general expresada por el juicio; extiéndese, incluso, a los casos que en el conjunto de la realidad del mundo nunca llegan a ser reales, ya que el conjunto de la realidad, visto desde la intelección de la esencia, es algo accidental. Con esto no se habla de una accidentalidad de lo real, sino sólo de una accidentalidad esencial.

Hartmann entiende que lo que Kant mentaba con la «generalidad» y «necesidad» de los juicios sintéticos *a priori* corresponde exactamente a la totalidad descrita. La verdadera aprioridad se caracteriza, en efecto, por esos dos momentos. La matemática pura acepta en nuestros días esa totalidad como algo evidente. Mas en algunas proposiciones matemáticas no se halla expresada de una manera especial, sino sólo tácitamente supuesta. El objeto de tal suposición es, por ende, objeto de una especial discusión epistemológica, y debe ser demostrado especialmente.

Hartmann insiste en que la proposición misma es indiferente a ello. La proposición, entendida puramente en su contenido de esencia, no habla en verdad de casos reales. Pero, por otra parte, la totalidad de que aquí se habla es la de los casos reales. La universalidad de la intelección no debe, sin embargo, ser entendida como la de mera expresión colectiva, sino sólo como la de una expresión de la esencia:

«La pluralidad de los casos reales no está ni siquiera prevista en la intelección matemática. En ella se mira sólo al contenido ideal de la proposición como tal. Este contenido ideal es aquí justamente el objeto del conocimiento y precisamente como algo cerrado en sí y de pleno valor»[158].

Un conocimiento de tal especie no aguarda a que tras él emerja o no un campo de objetos. El sentido de la situación fundamental no se modifica en nada con el hecho de que tras el conocimiento matemático haya una retaguardia de objetos reales. La existencia de tales objetos reales sólo demuestra el ser en sí, independiente de la subjetividad, de los objetos matemáticos, mas no su idealidad. La idealidad es más bien captable en sentido inverso, en la indiferencia de la intelección esencial y de su objeto respecto de la accidentalidad de lo real. Lo que en el objeto matemático hay que comprender matemáticamente se comprende, en efecto, de una manera absolutamente independiente de toda presencialidad o falta de los casos reales, o, vistas las cosas desde el lado de acá, independientemente de la pluralidad y del peso de ser de esos casos.

Tras este primer fundamento se aparece ya como ilícita la reducción del ser ideal a lo real. Si, no obstante, se la intentase, sería preciso entender el conocimiento matemático como un saber esencial y primordialmente orientado hacia lo real. Lo cual, a su vez, significaría que no existe matemática pura. Entonces, empero, se hace muy difícil mantener con derecho la aprioridad del conocimiento matemático. En tal situación viene a caerse en el empirismo matemático que lo reduce todo a experiencia de lo real.

Así, por ejemplo, se hace primero la experiencia de que tres veces doce cosas son treinta y seis cosas y de ahí se abstraería luego la proposición universal. Pero queda el grave inconveniente de que de esa manera no resultan proposiciones estrictamente universales. Lo que realmente resulta de esa manera es algo que todavía necesita de la universalización. Pero ésta de ninguna manera es posible sobre la base de la experiencia; pues sin la estricta universalidad y necesidad no podemos saber cómo son los casos restantes, es decir, los no experimentados. En cambio, puede sabérselos perfectamente si se atiende, no a los casos reales, sino a las propias relaciones matemáticas ideales. Mas entonces Hartmann se pregunta: ¿pero cómo es posible que las relaciones ideales matemáticas sean intuidas si no constituyen un objeto independiente de la intuición? Pero

justamente esas relaciones pueden ser intuidas antes de la determinación en los casos reales y de hecho existe esa intuitibilidad. Así, el triángulo, el círculo, la elipse, etcétera, son perfectamente intuibles en sí mismos y en forma de ese «singular característico de la estructura esencial ideal», antes de toda pluralidad de lo real[159].

Sobre semejante intuitibilidad de los objetos ideales en sí mismos descansa toda la matemática pura; y ésta, simplemente entendida como un hecho, es, precisamente por ello, la inequívoca refutación tanto del empirismo cuanto del realismo matemático.

Pero ahora Hartmann vuelve su atención hacia otro extremo. Si la *independencia* del objeto ideal es justa, no cabe, sin embargo, elevarla a la categoría de un *aislamiento.* Hartmann, en efecto, describe la situación de esta forma: *«Echte Selbständigkeit und falsche Isolierung des idealen Gegenstandes»[160]*.

La objetividad independiente es una fórmula no exenta de dificultades. Lo que en ella es representable es sólo la universalidad objetiva y la necesidad intelectiva. Nada muestra en ella si esa universalidad y necesidad se limitan al dominio de los posibles casos reales o si, por el contrario, lo traspasa. Por tanto, de una fórmula semejante no puede deducirse todavía un ser independiente de lo universal:

«O, hablando más exactamente: no existe ningún fundamento para considerar las relaciones ideales intelegidas *a priori* como algo que existiese aisladamente para sí y constituyese igualmente, junto al mundo de lo real, un segundo mundo»[161].

Y ello porque no autoriza a tanto lo único que se ha demostrado, a saber, la objetividad independiente respecto de una determinada clase de la intuición. La historia de la filosofía, a la que Hartmann consulta una vez más, es rica en ejemplos de errores de esta clase. Desde el platonismo ha acontecido repetidamente que la esfera de las esencias o también sólo la de lo matemático ha sido considerada como un segundo mundo de cosas o substancias junto a la esfera de lo real. Pero la *objetividad* —insiste Hartmann— no es ser; y lo que se aparece aislado como objeto de determinada intelección no necesita ser aislado en sí. Por último, si se quisiese desglosar el ser de lo general y las esencias de la estructura de lo real, se lesionaría la unidad del mundo, en la cual las maneras de ser, no obstante su heterogeneidad, se hallan firmemente unidas.

b) La aplicación de la matemática pura a las relaciones reales de la naturaleza oculta el carácter del ser en sí del objeto ideal. Pero el hecho de que la matemática pura, antes de toda aplicación e independientemente de ella, constituya una ciencia apriórica y cerrada en sí, muestra que este carácter de ser en sí es originariamente ideal, y que las formas que lo tienen son, en verdad, independientes de la determinación de lo real, a lo cual rigen.

Para Hartmann, la relación de la matemática pura y la aplicada permite ser interpretada como lo fundamental en la relación del ser ideal y el real. El mundo real está informado y regido por las relaciones ideales de las esencias. Que esta información se extiende a todos los aspectos y pareceres es otra cuestión. Lo importante es que existe y es demostrable:

«Se puede decir también: el ser ideal funciona en lo real como una especie de estructura básica. Y, por consiguiente, el mundo real se halla en una intrínseca dependencia respecto de él»[162].

Pero esta relación no es reversible. El ser ideal no está, por su parte, condicionado por lo real, ni se halla atado a la existencia de algo real, y por ello justamente es captable prescindiendo de lo real.

[148] ZGO, cap. 42, a.
[149] Ibidem.
[150] ZGO, cap. 42, b.
[151] ZGO, cap. 43, b.
[152] Ibidem.
[153] Ibidem.
[154] ZGO, cap. 43, c.
[155] Ibidem.
[156] ZGO, cap. 44, a.
[157] Ibidem.
[158] Ibidem.
[159] Recuérdese el concepto de las singularidades específicas, de Husserl. Cf. también: N. Hartmann, ZGO, cap. 44, b.
[160] Ibidem.
[161] Ibidem.
[162] ZGO, cap. 44, c.

TERCERA PARTE
VALORACIÓN Y CONCLUSIONES

CAPÍTULO IX
La prueba de la idealidad

INTRODUCCIÓN

Una indagación que se dirija al problema del ente ideal no puede asumir un carácter exclusivamente expositivo, por más que la doctrina de la idealidad —ocasión del problema— necesite, en efecto, de una labor sistematizadora que vigorice su difusa arquitectónica. La previa exposición sólo tiene el sentido de una amplia captura de materiales para ganar el objeto sobre el que se ha de ejercer la crítica.

Esta última consideración pudiera parecer excusada por trivial. Si se repara, no obstante, en un rasgo específico de la idealidad (que ya ha logrado dejarse percibir en anteriores consideraciones al aparecerse en la forma de la «neutralidad ontológica» del ser ideal), quedará evidenciado que no se trata aquí de una obligada y simple aplicación de normas generales.

Adviértese ese rasgo al percatarnos de la posibilidad de tomar como objeto de la crítica la índole meramente expositiva de la doctrina que nos ocupa. La pura exposición de esa doctrina quedaría entonces cargada de agresividad, ascendiendo a la altura de la crítica en la justa medida en que la doctrina expuesta desciende al nivel ínfimo de pura exposición. O, lo que es lo mismo: exponer la doctrina de la idealidad es algo más que exponerla al riesgo de una objeción; es ya, y sin más, someterla al rigor de la crítica. Con ello, sin embargo, no se habrían recogido todos los intereses provocados por formulación de la doctrina del ser ideal. No los agota, en efecto, la crítica primaria que emerge de la pura exposición. Para ello sería necesario que lo que aquí se ha dicho sobre la índole expositiva de la doctrina de la idealidad fuese la fórmula de un estado de cosas sobremanera burdo y encogido. Al afirmar que la doctrina del ser ideal es pura exposición, lo que se intenta apartar de su contenido es toda referencia al más hondo problema a que podría subyacer su objeto, el problema del ente ideal. Con semejante exclusión es, sin embargo, perfectamente compatible la inclusión de una prueba en la doctrina, y hasta que la doctrina, en su conjunto, no resultase ser otra cosa que una prueba. Puede, efectivamente, ser expuesta una *prueba* sin que llegue a atisbarse el riesgo de un *problema* filosófico. Mas ya resulta entonces evidente que a la crítica en brote al filo de la pura exposición debe añadirse ahora una segunda y más difícil tarea valorativa, cuya misión resida en sentenciar sobre la validez o invalidez de la prueba aducida.

Para el problema del ente ideal, el ejercicio de esa segunda crítica sólo debe tener el sentido de una labor preparatoria. Lo que en definitiva interesa, una vez planteado el problema, es encontrarle la solución. Pero abrir un camino hacia ella sólo es posible si se

demuestran previamente dos cosas: que la llamada «prueba de la idealidad» no entraña un planteamiento del problema que nos ocupa y que no ofrece tampoco elemento alguno para resolverlo. Si no quedase asegurado esto último, la prueba de la idealidad sería, ya que no solución, al menos un cierto germen de la misma. Y se daría entonces el absurdo de un argumento en que premisas recluidas en un dominio neutro concluirían con validez sobre el dominio del ente.

La crítica de la prueba de la idealidad debe concluir, por tanto, considerándola *radicalmente falsa.* Por lo que se refiere a la distinción entre la simple prueba y el planteamiento del problema del ente ideal, podrá patentizarse suficientemente en la simple inspección de los esquemas expositivos que antecederán a la crítica respectiva de los argumentos de Husserl y Hartmann. Por último, y como en las partes iniciales de este trabajo, el tema quedará dividido en dos apartados, dedicado el primero al maestro y el segundo al discípulo.

A. LA PRUEBA HUSSERLIANA

I. ESQUEMA DE LA PRUEBA

Ha establecido Husserl la prueba de la idealidad en ocasiones muy repetidas a lo largo de toda su doctrina. Conviene, sin embargo, no perderse en la inevitable difuminación que significaría el desarrollo pormenorizado de su argumento. Reducido a sus vértices y aristas, podemos sorprenderlo en ocasión del máximo esfuerzo defensivo realizado por Husserl en pro de la idealidad. Es el momento en que su estudio de los objetos universales aborda el tema de la «unidad conceptual del ser y la diferencia categorial básica»[163].

Frente a las teorías modernas de la abstracción, Husserl sostiene la unidad ideal de la especie. A su defensa orienta dos argumentaciones, relativa la una al lugar fenomenológico en que la idealidad se inscribe, y concerniente la otra a la naturaleza misma de los objetos ideales.

Se desarrolla la primera en la forma de una doctrina de la abstracción como intuición eidética. Según esa doctrina, disponemos de una especial modalidad de conciencia por la que nos son dados los objetos universales en su unidad o identidad ideal. Esa especial modalidad de conciencia constituye una prueba de la idealidad, en el sentido de que su existencia y su irreductible figura sólo pueden valer como lugar fenomenológico de un tipo determinado, irreductible, también, de objetos mentales. O, dicho brevemente: prueba de que el ser específico es irreductible al ser individual, es el hecho de que el acto de mención del primero difiere radicalmente del acto de aprehensión del segundo.

Esta prueba, que denominaríamos psicológica, es absolutamente consubstancial a la fenomenología. En rigor, no le es lícito a Husserl proponer otra prueba. El método fenomenológico implica, en todo caso, aun antes de la definitiva «reducción» del objeto a la conciencia pura, el retorno o regreso hacia las condiciones subjetivas en que el objeto

conocido, justamente por serlo, inevitablemente se enreda. Nada tiene de extraño, por tanto, que Husserl sustituya el examen de las diferencias entre dos tipos de objetos por la inspección de las existentes entre sus modos respectivos de conciencia. En esa retorsión, que se sospecha a la vez antinatural y puramente aplazadora, reside el alma entera del método fenomenológico. Tanto más extraña resulta, pues, la existencia de una prueba orientada hacia la naturaleza misma de los objetos ideales.

La prueba psicológica, inspirada en el mecanismo del regreso a la inmanencia, no presenta capital interés para el problema que nos ocupa. Su existencia no pone en peligro la validez de la tesis que ha asignado una neutralidad ontológica a la doctrina de la idealidad. Por el contrario, cobra sentido en él. Con el refugio en las condiciones subjetivas de la idealidad, queda eludido todo riesgo ontológico.

No así en aquella argumentación que se refiere directamente a los objetos universales. Ya no se trata entonces de puras modalidades de conciencia, asequibles sin riesgo en la simple tarea regresiva. Lo que se intenta ahora transporta el interés hacia el objeto intencional de la vivencia. Con lo cual queda dicho que el fenomenólogo, abandonando su habitual terreno, se verá ya forzado a asumir una nueva actitud. La simple *descripción,* que es instrumento de que se vale aquél en el campo de la pura conciencia, no le basta, en efecto, para moverse en el propio terreno de los objetos intencionales. Ese mero conato de salida, que representa ya la atención a los objetos intencionales de la vivencia, exige un cierto riesgo ineludible, mínimo si se quiere, pero que sobrepasa infinitamente al pacífico gesto descriptivo. Al enfrentarse con la naturaleza de los objetos universales, Husserl da un paso decisivo: la *prueba* de la idealidad.

* * *

Dos estratos componen el artefacto de la prueba. El primero es un *hecho*; el segundo, una *ley.* El hecho constitutivo del estrato básico es un hecho gnoseológico, a saber: la existencia de proposiciones verdaderas en que se juzga sobre objetos universales. Nótese, pues, que el punto de partida se halla instalado en el plano judicativo. Por lo pronto, viene a decirnos Husserl, existen juicios en que se juzga con verdad sobre especies.

El estrato segundo es la ley que dimana del sentido de la verdad. Verdad o validez de una proposición significa que lo que en ella se *piensa, es.* Por tanto, debe *ser* todo aquello que presupone objetivamente su validez. O, dicho de otra forma: toda verdad implica, por esencia, el *ser* del presupuesto objetivo a que apunta. La ley constitutiva del estrato segundo trasciende así el plano del juicio.

Por consiguiente —concluye, en definitiva, la prueba—, siendo los objetos universales el presupuesto objetivo de las proposiciones verdaderas en que sobre ellos se juzga (o, si se prefiere, de aquellas que los tienen por sujeto), los objetos universales *son.*

He ahí, en esquema, la prueba husserliana de la idealidad. Mas antes de trasladarnos a su valoración, conviene revisar la peculiar figura de cada uno de sus estratos. Ante todo, reparar en el hecho gnoseológico que constituye la base. Cabe, respecto de él, una pregunta: ¿Qué garantía nos certifica de la validez de las «proposiciones verdaderas sobre

objetos universales»? Resulta que la *verdad* de una proposición se apoya en el *ser* de su presupuesto objetivo. Pero en este caso lo primario es el ser de ese presupuesto, y no la verdad de la proposición que a él apunta. Si aún no disponemos de ese ser, ¿cómo sabemos de la verdad que se le refiere? Con esto, aún no estamos ejerciendo la critica de la prueba. Lo que se intenta es, precisamente, recortar su perfil en orden a un riguroso apercibimiento de la misma que nos permita una valoración de su sentido más hondo.

Por lo pronto, todo intento de crítica inmediata queda paralizado con la adición de un recurso que consolida provisionalmente la validez del estrato primario. La adición es de Husserl. Las proposiciones en que se juzga con verdad sobre objetos universales son proposiciones en que se juzga *intelectivamente.* No son, pues, juicios ciegos. Es en la *intelección* con que en ellos se juzga donde se encuentra el signo y la garantía de su verdad. Una vez que se cuenta con ella, cabe aplicar la ley dimanada del sentido de la verdad y deducir el *ser* del presupuesto objetivo correspondiente.

Con la adición que queda registrada, logra cabal figura nuestro esquema. Si ahora, que se dispone de ella en su conjunto, ejercemos aún una nueva presión sobre sus líneas, surgirá un nuevo esquema, más estricto y fecundo: la prueba husserliana de la idealidad extrae una zona entera del ser del plano *noemático*, ideal, de un tipo de juicios.

II. Valoración

La prueba husserliana de la idealidad se halla constituida por el cruce de dos coordenadas, cuyo valor y límites no han sido previamente aclarados. Queda, pues, la bondad de su argumento pendiente de una previa decisión sobre aquéllas.

Dedico a la primera dos parágrafos: «La invalidez del punto de partida» y el que lleva por título «Objeto y sujeto del juicio». La valoración de la segunda coincide con una delimitación del sentido y alcance de la verdad lógica.

1. *La invalidez del punto de partida*

Desde el momento en que la proposición se inserta en el mecanismo más amplio de una prueba, cobra un nuevo valor, un sesgo peculiar irreductible al perfil solitario de su figura. Débese ello a la inamisible gravitación ontológica que ejerce el todo sobre las partes. Toda proposición es susceptible, así, de dos valores: un valor *absoluto,* desligado de todo contexto, y que reside en la verdad o falsedad del juicio, y un valor *relativo,* articulado en la total estructura de una prueba, y que consiste en su fecundidad o esterilidad para los fines de la argumentación.

En dos sentidos, pues, cabe llamar inválido a un juicio: según una perspectiva absoluta, esto es, por su falsedad *material,* por la inadecuación positiva de su contenido con la estructura sobre que se juzga, o según un criterio relativo, teleológico, en orden a la especial función que se le asigna al encuadrarlo en la totalidad de un argumento.

Este último tipo de invalidez es el que asigno, por lo pronto, al punto de partida de la prueba de Husserl.

La validez de un punto de partida tiene, efectivamente, su cifra en el alcance de la conclusión. El punto de partida de la prueba de Husserl está ordenado a concluir precisamente sobre el ser ideal. Mientras por ser se entienda algo tan general y vago como el sentido del artículo neutro «lo» o el de la expresión «objeto», ningún inconveniente existe en aceptar la argumentación husserliana. Pero con ello no se demostrará otra cosa sino que lo ideal, los objetos ideales, figuran en el repertorio de nuestra movediza conciencia. Pero ¿es éste el sentido de la prueba de Husserl? ¿Puede quedar a ello reducida la doctrina de un ser que parece imponerse a nuestra conciencia y gobernarla con fuerza tan potente como aquel otro ser, duro y compacto, de la realidad?

Bástennos dos consideraciones:

a) Ante todo, si la llamada prueba de la idealidad se ordenase tan sólo a establecer la presencia de lo ideal en el pensamiento, para nada habría tenido que recurrirse al concepto de la verdad y la ley que dimana de su sentido. Verdaderas o falsas, las proposiciones cuyo sujeto es un concepto universal estarían ahí, en el pensamiento, y ello significaría ya, sin más, que lo ideal se exhibe en la humana conciencia, bien como captado por ella, bien como su producto.

b) Pero este último término de la alternativa es enérgicamente rechazado por Husserl: el ser de lo ideal es muy distinto del ser ficticio. Para Husserl lo ficticio no tiene propiamente ser, y las predicaciones que se le refieren son también predicaciones *impropias*. Ello nos pone de manifiesto que el término «ser», cuando es asociado por Husserl al de «ideal», desborda la simple significación de objeto de conciencia y se hace independiente de ésta. Pero es entonces cuando surge el problema. ¿Cómo de un punto de partida, puramente noemático, puede extraerse toda una zona de seres independientes de la conciencia?

He ahí la insuperable dificultad que conmueve en su base al edificio entero de la prueba de Husserl. Contra ella nada valen todos los recursos que se intenten. El único decisivo, intentado por el autor de la prueba, no hace sino poner más claramente de manifiesto, con su fracaso, la invalidez del punto de partida. En el esquema de la prueba fue anteriormente consignado. Cuando nos preguntábamos por el signo que garantizase la verdad de las proposiciones, cuyo sujeto es un objeto universal, Husserl proporcionaba la respuesta movilizando el recurso a la evidencia apodíctica —*intelección*— con que se juzga en dichas proposiciones. Con ello creía salir al paso de todo posible obstáculo, exactamente de la misma forma que el pensamiento cartesiano, cuando asignaba a su punto de partida los caracteres de la claridad y distinción. También, como en el caso de Descartes, aquí Husserl pretende traspasar los linderos de la conciencia con artefactos puramente subjetivos. Desde el plano noemático de las proposiciones «sobre» objetos universales, pretende saltar al plano ontológico del ser ideal, utilizando como *único* trampolín el recurso a la intelección. Cabe, pues, objetar, por lo pronto, que la interpretación más favorable de la prueba husserliana debe reconocer en ella un círculo vicioso, porque la causa de que se juzgue intelectivamente en determinadas proposiciones

es la verdad de éstas, a menos que se prefiera la situación inversa, completamente subjetivista, que apoyaría la verdad de las proposiciones en la intelección que acompaña al fenómeno de su enjuiciamiento. Pero esa situación sería inmediatamente rechazada por Husserl. Atribuirle un giro tan explícitamente subjetivista constituye un ataque poco serio y demasiado fácil.

Husserl tan sólo moviliza el concepto de «intelección» como signo o criterio de la verdad de determinadas proposiciones y no como fundamento de la misma, con lo cual queda también rechazada la imputación de todo círculo vicioso. Pero se mantiene aún en pie la acusación que se refiere al contenido mismo del hecho gnoseológico que constituye el punto de partida. La existencia de proposiciones verdaderas sobre objetos universales constituye una realidad de carácter *lógico.* ¿Puede pasarse de un dominio puramente noemático al dominio de un ser, *que,* no obstante toda su «ingravidez» ontológica, rige y gobierna nuestra conciencia? Formulada así la pregunta, queda ya fuera de lugar toda respuesta que intentase eliminar la dificultad asignada a ese tránsito, valiéndose de una aparente analogía entre el dominio de lo noemático y el del ser ideal.

La dificultad, sin embargo, no es mayor que la que existe en el tránsito del orden ideal al orden real. Y es el caso que ese tránsito no sólo es posible, sino necesario. Si se suprime, queda también eliminada toda posibilidad de trascendencia en el ejercicio de las supremas tareas cognoscitivas del intelecto humano. Mas ello no le exime de toda condición. Para verificarla sin dogmática ingenuidad, la perenne filosofía le ha exigido un primario suplemento que afecta a la índole misma de su punto de partida. Del orden ideal puede pasarse al orden real, y, más ampliamente, del plano noemático al plano del ser, cuando ese punto de partida ha sido antes punto de llegada de otro proceso que hunde sus raíces en el propio dominio del ser. Obtenidas así, las ideas, de que luego habrá de partir, ofrecen suficiente riqueza ontológica para permitir el tránsito. Sin una previa doctrina de la abstracción, que haga anclar las ideas en el dominio del ser, todo salto del plano noemático al plano óntico es un salto en el vacío. Pero la doctrina de Husserl sólo conoce de la abstracción su última etapa: la intuición eideatoria, la simple contemplación verificada por el entendimiento paciente, desentendiéndose precisamente de aquellos otros momentos en que se verifica la conversión del dato sensible en pura idea.

El punto de partida de la prueba de Husserl es inválido, pues, no por constituir un plano noemático, sino por ser un plano *puramente* noemático; por pertenecer a un dominio negativa y no precisivamente abstracto.

2. *Objeto y sujeto del juicio*

Una de las más típicas confusiones que hacen completamente estéril a la lógica de Husserl para la tarea metafísica, se nos revela en la ausencia de distinción entre el *objeto* y el *sujeto* del juicio.

La doctrina de Hartmann sobre la «anteposición del concepto» constituye así un paso decisivo sobre la lógica husserliana. Pero esa confusión a que aludimos constituye un

ingrediente básico en la prueba de la idealidad que ahora se examina. Sin ella, dicha prueba no sería comprendida en su propio comienzo; de ahí que haya sido vinculado a la valoración del estrato básico este segundo tema en torno al objeto y sujeto del juicio.

La predicación, en efecto, es entendida por Husserl como algo que recae sobre el sujeto del juicio y en él concluye. Como último depositario de la determinación predicativa efectuada en los juicios, cuyo sujeto es un concepto universal, existe sólo, en opinión de Husserl, ese concepto universal, y no en cualquier manera, sino precisamente en cuanto que se aparece revestido de la forma de la universalidad. De ahí que el punto de partida de la prueba de la idealidad sea para Husserl la existencia de proposiciones en que se juzga «sobre» objetos universales. Una inspección completa de los ejemplos que de dichas proposiciones brinda Husserl, permite comprobar cuanto se lleva dicho y concluir de esta forma: objeto del juicio es el sujeto de la proposición.

Entendido de esta manera, resulta ya bien claro el sentido del punto de partida, y, con él, el del argumento todo. La verdad de las proposiciones en que se juzga sobre objetos universales sólo tiene sentido apoyándose en el *ser* de estos últimos.

Todo el valor del argumento queda pendiente, por tanto, de la licitud de la ecuación husserliana entre objeto y sujeto del juicio. Mas no es preciso recurrir a la doctrina de Hartmann sobre la anteposición del concepto para llevar a cabo su refutación. Al viejo acervo de la filosofía tradicional pertenece la más rigurosa delimitación del papel del sujeto en el juicio. En la predicación existe un elemento que actúa *formalmente, el predicado,* y otro que se comporta *como materia, el sujeto.* No otro es, en efecto, el papel del sujeto, que ser determinado por el predicado. Pero el fenómeno del juicio en nada afecta a la estructura propia del objeto enjuiciado. El ser de aquello sobre que se juzga, es, para esta doctrina, esencialmente realista, indiferente a las peripecias de nuestro saber. Por consiguiente, si en el juicio hay algo que se comporta materialmente, es decir, algo que experimenta la recepción de ciertas determinaciones, habrá que excluir de él a la estructura sobre que se juzga y sustituirla por un concepto que sea su representante. Ese concepto es el sujeto de la proposición. El predicado que se le refiere constituye con él, merced a la función unitiva de la cópula, una estructura especial, de carácter noemático, toda ella dirigida en último término hacia el objeto enjuiciado, del cual el sujeto de la proposición no es otra cosa que un sustituto mental, una forma vicaria de índole lógica. El concepto que actúa de sujeto es un signo, por tanto algo cuya función entera en el juicio consiste en mantener a su modo la presencialidad del objeto enjuiciado, incapaz por sí mismo de ingresar en la malla ideal de la predicación.

Con esta serie de distinciones no queda, sin embargo, removida una dificultad cuya pregnante imposición en el pensamiento de Husserl acertaría a explicarnos de algún modo su confusión. El ejercicio de la actitud lógica, incrementado con el de la «reflexión» o regreso típico de la fenomenología, conduce a desviar la atención hacia el puro concepto e interpretar su entidad puramente significativa como algo substantivo y absoluto. Ello lleva a olvidar que el concepto-sujeto y el concepto-predicado son justamente eso: conceptos, y, en consecuencia, la estructura judicativa se cierra sobre sí, alcanza una completa autonomía, y la predicación empieza y muere en la pura inmanencia mental.

Nada tiene ya entonces de extraño que el último soporte de las determinaciones predicativas lo sea el concepto-sujeto precisamente en su pura cualidad de concepto.

En una situación semejante, cabe decir que el lógico sacrifica la perspectiva *intencional* del juicio por su faceta *material.* El juicio, en efecto, *está hecho* de conceptos; mas si se olvida que con ellos nos referimos a objetos, quedaremos también instalados en la misma postura logicista de Husserl.

Sólo una salida es posible, si se respeta el derecho a la consideración material del juicio. Para lograrla, es antes indispensable mostrar que con la simple referencia del concepto-predicado al concepto-sujeto no está dada la intencionalidad entera de ese fenómeno cognoscitivo que denominamos juicio. Es preciso alargar aquella referencia, taladrando la esfera puramente noemática. Pero la brecha para la trascendencia debe ser practicada justamente en el propio elemento ideal que actúa de obstáculo. El concepto-sujeto es, efectivamente, el elemento ideal que constituye el soporte de la predicación. Ese concepto integra con el predicado la materia del juicio. Con ello queda dicho que el concepto-sujeto es algo *con que* se juzga, pero no que sea aquello *sobre lo cual* se juzgue. Todo el error de la concepción logicista radica en la confusión de esas dos dimensiones del juicio: la dimensión material y la intencional, arbitrariamente acopladas en un solo punto. En términos de la Escuela, la distinción de una y otra perspectiva, referida al sujeto, confirmará en éste su función de *id, quo praedicatur,* y le negará, en cambio, todo otro papel que no sea el de una simple forma vicaria del término intencional del juicio entero o *id, de qua praedicatur.*

La prueba husserliana de la idealidad fracasa, en consecuencia, y de nuevo en su punto de partida, por confundir el papel de sujeto que los conceptos universales cumplen en determinadas proposiciones, con el sentido del objeto que en esas proposiciones se apunta.

3. *El presupuesto objetivo de la verdad lógica*

Por el sentido de la verdad y la ley que del mismo dimana, logra establecer Husserl la segunda premisa de su argumento. Pero su concepción de la verdad peca de un dogmatismo semejante al que ya se ha achacado al punto de partida, invalidando de nuevo toda su demostración. Tal dogmatismo puede ser, efectivamente, comprobado si se examina el concepto del «presupuesto objetivo» exigido por la verdad lógica.

En una simple caracterización general, la tesis husserliana sobre la relación entre verdad y presupuesto objetivo se nos aparece como una simple expresión, en términos distintos, de la fórmula tradicional de la verdad lógica. La *adaequatio intellectus cum re* coincide en apariencia, y para una primera inspección, con la conformidad entre la proposición y su presupuesto objetivo. Pero basta adentrarse en el concepto de la adecuación o correspondencia que es clave de la verdad lógica y fuente, a la vez, de todos sus problemas, para percibir con entera justeza las esenciales diferencias que separan la fórmula tradicional y la interpretación de Husserl.

La determinación del sentido completo de la verdad lógica exige una definición del alcance de la correspondencia entre el entendimiento y la cosa o, respectivamente, entre la proposición y su presupuesto objetivo. Pero con esto viene a plantearse una dificultad. Ni en relación a la defensa de los objetos universales, ni en ninguna ocasión de las varias en que las especulaciones de Husserl acometen o rozan el tema de la verdad lógica, se manifiesta de una forma explícita el riguroso sentido de ese especial acoplamiento o paralelismo en que reside toda la dificultad.

No queda así otro recurso, si se quiere cumplir la ineludible comparación entre ambas fórmulas aparentemente iguales, que acudir a un rodeo. Para verificarlo, nada mejor que atenerse a las últimas consecuencias de la prueba de la idealidad, donde el sentido de las premisas queda ya definido por sus logros. La prueba husserliana de la idealidad concluye con la afirmación del *ser* de los objetos ideales, y no simplemente con el mantenimiento de la validez de los objetos universales en cuanto datos del entendimiento. Y ello precisamente apoyándose en el concepto del presupuesto objetivo de la verdad. Por consiguiente, si se refiere ahora esa verdad a las proposiciones cuyo sujeto se halla constituido por conceptos universales, se habrá completado el rodeo. Si el presupuesto objetivo de la verdad de dichas proposiciones son esos seres ideales, universales, la adecuación o correspondencia, que para Husserl debe existir entre la proposición y el presupuesto objetivo, será absoluta y completa. O, dicho de otra forma: sólo entendiendo por verdad la adecuación absoluta y completa entre la proposición y el presupuesto objetivo correspondiente, puede deducirse de la verdad de una proposición, cuyo sujeto es un concepto universal, el *ser* del objeto universal que en aquélla se entiende conceptuada.

Queda así manifiesto el rígido dogmatismo de la concepción de Husserl. Su tesis sobre el alcance del presupuesto objetivo de la verdad constituye la prueba inequívoca de un hiperrealismo que ignora por completo la peculiar condición subjetiva del juicio. No habiendo reparado primero en la fundamental diferencia existente entre el objeto *prout est in se* y el objeto en cuanto se halla en el estado de «conocido» (mentalizado), nada puede saber, con mayor razón de la diferencia esencial existente entre la proposición y la situación objetiva a que apunta. Porque esa discrepancia no reside en ser la una mental, y extramental la otra, sino en hallarse *mentalizada* la primera y *realizada* la segunda; con lo que se quiere decir que aquella misma naturaleza que constituye el punto de coincidencia entre la proposición verdadera y su presupuesto, se reviste en la mente de los caracteres de la universalidad, aunque en su ser extramental exista singularizada. Para expresarnos con el *Aquinatense:*

«Nam intellectus etsi intelligat res per hoc quod similis est ei quantum ad speciem intelligibilem, per quam fit in actu, non tamen oportet quod modo illo sit species illa in intellectu quo in re intellecta: nam omne, quod est in aliquo, est per modum eius in quo est. Et ideo ex natura intellectus, quae est alia a natura rei intellectae, necessarium est, quod alius sit modus intelligendi quo intellectus intelligit, et alius sit modus essendi quo res exsistit. *Licet enim id in re esse oporteat quod intellectus intelligit, non tamen eodem modo»*[164].

B. LA PRUEBA EN HARTMANN

1. *La aporía probativa*

La preocupación de Hartmann por una prueba de la idealidad surge con el inicio mismo de sus especulaciones sobre la índole peculiarísima del ser matemático. De ahí que pueda ser ya rigurosamente registrada en el tema proemial que ha sido designado más arriba con el título, directamente inspirado en su pensamiento, de «lugar fenomenológico del ser ideal».

Con el planteamiento de ese tema viene ya dada la radical aporía que afecta al orbe entero de la idealidad. Para Hartmann, el hecho mismo de que el ser ideal se nos aparezca inmerso en el conocimiento apriórico constituye un gravísimo obstáculo para la determinación de su validez ontológica[165]. Y ello precisamente porque el conocimiento apriórico se halla sometido a la aporía gnoseológica; en otros términos: porque respecto de él cabe pensar que vale sólo como signo de un ser posible, mas no como una prueba de un ser real.

Para la solución de esa aporía, Hartmann intenta una demostración de la validez objetiva del conocimiento *a priori*. Pero el momento capital de su prueba y lo que la hace en extremo sorprendente es el insospechado giro introducido en la argumentación. Un esquema apretado de la misma —su exposición detallada fue ya cumplida en el capítulo IV de este trabajo, parágrafos 1 y 2— patentiza, en efecto, ese giro con todo rigor.

Si se desecha toda interpretación idealista, el extraño fenómeno de la coincidencia entre la matemática pura y la de los procesos de la naturaleza sólo puede explicarse si nos es dada una intuición *a priori,* objetivamente válida, de esa serie de leyes ideales que por igual gobiernan el pensar matemático y el curso de la realidad. No es la naturaleza quien hace matemática pura, sino el entendimiento. Y, sin embargo, la naturaleza real se rige en todos sus procesos por esa misma matemática que el entendimiento hace *independiente de ella.* El idealista explicará precipitadamente esa rara coincidencia: el entendimiento humano prescribe sus leyes a la naturaleza. Para una teoría que prescinda de toda conclusión precipitada, la situación se aparece justamente al revés. Esa bifronte legislación del pensar matemático y la naturaleza, lo es, ante todo, de ésta, de forma tal, que el pensamiento no hace sino *captarla* de alguna manera.

El planteamiento del problema, enteramente riguroso, le conduce así a una conclusión legítimamente desprendida. Pero Hartmann se limita a rozarla. Es en este momento capital de la prueba cuando introduce un giro que viene a invalidarla por completo. Surge ese giro con ocasión del estudio de la captación de la ley matemática por el pensamiento. Desde el momento en que el sujeto capta *a priori* la ley, determinándola, en consecuencia, como puramente matemática, debe concluirse que el pensar matemático sólo es posible descansando en una intuición inmediata de la misma, en un conocimiento

previo a toda experiencia.

Mas, ¿cómo reconocer validez objetiva a esa intuición *a priori*? Para Hartmann sólo es posible un recurso: el recurso a la existencia de «estructuras lógicas ideales que coinciden con las del mundo óntico real».

Basta considerar ese enunciado para comprender que no se ha hecho más que aplazar el problema. Con la solución que Hartmann brinda estamos justamente lo mismo que al principio. Aquí lo que se trata de saber es precisamente el *fundamento* de esa extraña coincidencia. Pero todavía queda añadir que una segunda consideración de la solución de Hartmann viene a revelarnos cómo el problema ha sido algo más que aplazado. El recurso a las estructuras lógicas ideales constituye la inclusión de un tercero en la aporía: un tercero que, llamado para resolver el problema de la coincidencia entre la matemática pura y las leyes de la naturaleza real, es supuesto también él coincidente con las estructuras de la naturaleza; con lo que el problema queda tan candente como antes, y hasta ha engendrado una nueva dificultad. Mas esta nueva dificultad es lo que permite la revelación, ahora rigurosa e inequívoca, de un tipo especialísimo de seres, las estructuras ideales, objeto de captación en el lugar fenomenológico del conocimiento *a priori*.

Lo que debería haber sido toda una aporética de la idealidad se convierte así en una problemática del conocimiento *a priori,* y aquello cuya fundamentación debió ser explicada se constituye, por el mismo giro, en fundamento de la explicación. La validez objetiva del conocimiento *a priori,* cuya dificultad de explicación fue ya el primer obstáculo con que tropezaron los seres ideales, se convierte, por obra de Hartmann, en una demostración de la necesidad de una esfera propia del ser ideal. He ahí el giro radical que invalida la prueba de Hartmann, a que hemos definido con el título, alusivo, de «aporía probativa».

* * *

Pareja retorsión cabe también mostrar en la especial solución de Hartmann a la aporía idealista de la «cosa en sí».

El sentido de la aporía reside en la dificultad que se plantea al considerar la admisión de un ser en sí como una transgresión posible de la capacidad del conocimiento. Nuevamente el recurso a la esfera de la idealidad lógica es utilizado por Hartmann como la clave de la solución[166]. Todas las formas de la lógica constituyen para Hartmann ejemplos de un ser en sí cuya entidad es absolutamente independiente de que el conocimiento la capte y de la medida en que lo haga. Ahora bien, si es posible admitir un ser en sí ideal lógico, sin que por ello quede traspasada la competencia del conocimiento, ningún fundamento existe ya para negar en absoluto la posibilidad de un ser en sí exterior a la esfera lógica. La distinción entre el ser que pertenece a esa esfera y el ser exterior a ella no afecta a la manera de su relación con la conciencia, sino tan sólo al tipo entitativo de uno y otro. Por consiguiente, negada la cosa en sí, habrá que negar igualmente la independencia de la esfera lógica.

La argumentación de Hartmann presenta un verdadero interés. Con ella, la ontología

de la idealidad alcanza una cumbre insospechada. Nos hallamos ante uno de los giros más radicales en la historia del pensamiento filosófico. *La trascendencia de lo real, en vez de ser un punto de partida que fundamente y explique el ser de lo ideal, es justamente un punto de llegada, fundamentado y explicado por una previa admisión de la trascendencia de lo ideal.*

Fuera de la filosofía platónica, jamás alcanzaron las ideas una virtualidad metafísica tan grande como la que en el pensamiento de Hartmann adquieren al aparecer como premisas en un razonamiento donde se juega nada menos que la trascendencia de lo real.

2. *La intuición* a priori *de lo ideal*

Ha interesado hasta aquí mostrar, en forma rigurosa, la manera como Hartmann ha incurrido en el vicio de un giro completo en el despliegue de su prueba. Lo que significa que ésta falla, por lo pronto, en el plano de la verdad formal, por cuanto que se opone al recto estilo de la argumentación. Si se traslada ahora el interés a la perspectiva de la verdad material de los elementos de la prueba, será forzoso habérselas con el núcleo esencial que la define, a saber, el tema de la intuición *a priori* de lo eidético. La inclusión de este tema en el estudio de la extraña coincidencia entre la matemática pura y la de los procesos de la naturaleza lleva a una sorprendente desviación del curso natural de aquel estudio, necesariamente abocado a una solución de carácter realista, conduciéndole a un término absolutamente imprevisible: la solución «logicista» plasmada en la necesidad de unas estructuras lógicas ideales a las que gratuitamente se supone coincidentes con las del mundo óntico real.

Yace, pues, en el tema de esa intuición el punto capital del argumento entero. Si se admite, en efecto, un conocimiento de lo eidético que tenga una absoluta independencia respecto de toda experiencia de lo real, la única solución posible para el problema propuesto por Hartmann será justamente la solución logicista. Lo que interesa, pues, es el examen de ese carácter de independencia absoluta, vinculado por Hartmann al conocimiento de lo eidético. ¿Es, en rigor, exacta su concepción?

Las razones de Hartmann no son despreciables. Una apretada clasificación las dividiría en dos grupos, según el instrumento utilizado para mostrar la independencia:

a) Por el *sentido* de las proposiciones en que el conocimiento de lo eidético se manifiesta; *b)* por el *valor* de las mismas.

a) El sentido de tales proposiciones nada tiene que ver, de una manera directa, con los casos reales en que su verdad se ejemplifica. Su intención inmediata se refiere a una esfera ideal y cerrada, para la cual es indiferente que existan o no objetos que la «realicen». La legislación matemática, por ejemplo, es una legislación de algo ideal, y sólo potencialmente lo es también de los procesos reales de la naturaleza. Entender lo contrario es, según Hartmann, caer en el nominalismo. Ni constituye una objeción aquella propiedad del conocimiento apriórico de ser «objetivamente universal». Para Hartmann eso no significa otra cosa sino que todo conocimiento apriórico habla en cada

juicio de una totalidad de posibles casos reales, pero con absoluta indiferencia respecto de si estos casos existen, han existido o existirán. La totalidad de esos casos reales es también una totalidad ideal. Entendida en su contenido de esencia, la proposición matemática no habla para nada de casos reales. La pluralidad de éstos ni siquiera se halla prevista en la intelección matemática.

b) Desde el punto de vista del valor, la situación descrita por Hartmann experimenta una confirmación. Las proposiciones matemáticas, por seguir el ejemplo propuesto, valen independientemente de que tras ellas exista o no un campo de objetos reales. La coincidencia de las leyes de la matemática pura con las de aquella matemática que rige los procesos de la naturaleza no significa en modo alguno una prueba de la validez de la primera, sino tan sólo una confirmación obligada de la misma en el dominio existencial de los individuos reales. La validez del conocimiento de lo eidético se prueba por la *intelección,* no por la *experiencia.* De ahí también que si aquélla existe y ésta falta, el conocimiento de lo eidético siga siendo válido.

Con la atención a la perspectiva del valor, Hartmann ha enderezado el tema hacia un punto decisivo: la relación entre el conocimiento eidético y la experiencia. Mas esa dirección ha quedado suspensa justamente a la mitad del camino. Hartmann sólo ha tocado una dimensión del problema, la referencia del conocimiento de lo eidético a la experiencia *comprobativa,* dejando intacto el estudio de toda una segunda mitad, que consiste en la relación entre el conocimiento de lo eidético y la experiencia *originadora.*

De las dos dimensiones de la experiencia —la verificadora y la genética—, Hartmann, atento sólo al plano del juicio, se queda con la primera. Limitada a ella, su tesis es exacta. El conocimiento de lo ideal no necesita verificación, no pide ser comprobado por la experiencia de casos reales en que la situación enunciada en el juicio se halle plasmada en algo extramental. O, dicho de otra forma: el conocimiento de lo eidético es absolutamente independiente de la experiencia de verificación. Pero ello no significa que lo sea respecto de aquella otra dimensión de la experiencia que se define por el carácter genético. También en el conocimiento de lo ideal cabe escindir dos planos: el plano del juicio y el del concepto. Al plano judicativo del conocimiento eidético corresponde la dimensión verificadora de la experiencia; y al plano conceptual del primero, la dimensión genética de la segunda. No puede, pues, hablarse simplemente y sin distinción sobre la relación entre el conocimiento eidético y la experiencia. Ni tiene por qué acontecer lo mismo en el plano judicativo que en el conceptual.

Sus respectivos problemas lo confirman. Para el juicio, el problema adecuado reside en su *valor*; para el concepto, que no es verdadero ni falso, en su *origen.* Si el valor de determinados juicios —los del conocimiento eidético— no fuese independiente de la experiencia de verificación, tampoco sería posible trascender la experiencia, y la esfera más alta del humano saber no pasaría de ser una utopía. Mas no lo sería menos si esos juicios independientes de la experiencia verificadora estuviesen también desligados de todo contacto con la experiencia generativa, o, lo que es igual, si los conceptos que los integran no estuviesen tomados a la realidad por un proceso abstractivo sobre la base de la experiencia que muerde directamente en aquélla. Tal experiencia generativa de los

conceptos nada tiene que ver con la experiencia de comprobación de los juicios, y si es lícito afirmar que el conocimiento eidético es absolutamente independiente de esta última, es también absolutamente falso que sea independiente de la primera.

El conocimiento de lo eidético es sólo *hipotéticamente a priori,* es decir, independiente de la experiencia sólo cuando su objeto son *relaciones* de esencias, pero no *categórica* o *absolutamente a priori,* ya que el conocimiento de cada una de las esencias en particular —el concepto— se nos da tras la previa experiencia de los objetos reales individuales y merced a un proceso de abstracción. Con el anclaje en la realidad, que significa la dependencia del conocimiento eidético respecto de la experiencia generativa, la coincidencia entre la matemática pura y la de los procesos reales de la naturaleza queda perfectamente explicada sin acudir al recurso de un tercero, que nada explica, porque él mismo se encuentra necesitado de fundamentación.

3. *El sentido ontológico de la cópula*

Una argumentación semejante a la de Husserl hace Hartmann con ocasión de su estudio de los juicios matemáticos de existencia. Su novedad más aparente se halla en el concepto del «sentido ontológico de la cópula», que actúa de trampolín para el ascenso a la idealidad. El punto de partida de la prueba rima perfectamente con el nuevo concepto introducido por Hartmann, con lo que viene a ganarse en rigor y precisión.

Mientras Husserl arranca de los juicios «sobre» objetos universales, Hartmann limita el punto de partida a un tipo especial de los mismos, los juicios matemáticos de existencia, mucho más elocuentes para el tema en cuestión; la introducción del término «existencia», referido al sujeto de los juicios matemáticos, lo prueba. Las matemáticas —afirma Hartmann— ofrecen muy abundantes ejemplos de afirmaciones existenciales que recaen sobre objetos matemáticos. Trátase de juicios de existencia no sólo por su forma, sino también por su contenido. Con esto ya se tendría bastante para una prueba de la idealidad, si el subjetivismo no intentase desvirtuar el significado de los juicios matemáticos de existencia. Para lograr la refutación del intento subjetivista, Hartmann acude al concepto del sentido ontológico de la cópula. La cópula expresa en el juicio la *posición,* pero esa posición no lo es de sí misma, sino de *otro,* de un *ser*; de lo contrario, habría que concebir el juicio no como un enunciado *sobre* algo, sino como un juicio *de* sí mismo, lo que se halla completamente fuera de la intención judicativa cuando ésta se cumple de hecho.

Con su concepto del sentido ontológico de la cópula, Hartmann confirma la trascendencia del juicio. Por ello mismo, el problema del juicio se agudiza extraordinariamente. Si las enunciaciones no se refieren al concepto que actúa de sujeto, sino a un objeto externo a la enunciación, la determinación rigurosa de la índole ontológica de ese objeto se impone con absoluta necesidad. Siendo verdadera la enunciación, la situación objetiva a que apunta debe existir. Y como es ésa la conclusión a que va a llegar Hartmann, valiéndose, como Husserl, del puente de la verdad, importa

determinar hasta qué punto la adecuación que ésta exige entre el juicio y su presupuesto objetivo debe extenderse. Para Hartmann, la situación debe estar clara. Si la cópula tiene un sentido ontológico, la adecuación entre el juicio y su presupuesto objetivo no exigirá identidad entre la estructura mental del primero y la extramental del segundo. Decir que la cópula tiene un sentido ontológico vale tanto como afirmar que aquello a que el juicio apunta es distinto de su propio contenido enunciativo.

La verdad, por un lado, y el sentido ontológico de la cópula, por otro, delimitan el sesgo de la relación entre el juicio y su presupuesto objetivo: la verdad, exigiendo *adecuación*; el sentido ontológico de la cópula, pidiendo *diferencia.* Ninguno de los dos requisitos puede ser sacrificado en beneficio del otro. Y armonizarlos no es posible más que distinguiendo el aspecto del juicio respecto del cual se cumple cada uno. No puede recaer la adecuación, exigida al presupuesto objetivo, sobre la índole mental del juicio, es decir, sobre el carácter conceptual de sus elementos, que es lo que constituye la *forma* de los mismos; pero puede, en cambio, recaer sobre el contenido de esos conceptos, esto es, sobre su *materia,* a saber, aquella naturaleza que de suyo no está revestida ni de los caracteres de la mente ni de los de la realidad transubjetiva.

La doctrina de Hartmann no desarrolla, sin embargo, todas las consecuencias de su concepto sobre el sentido ontológico de la cópula a la hora de determinar el alcance de la adecuación entre juicio y presupuesto objetivo. Atenta con exceso a los intereses de la verdad, que exige semejanza, se desentiende del requisito de la diferencia exigido por la función trascendente que había asignado a la cópula. Y así, entiende la situación objetiva, que respalda la verdad de los juicios «sobre» idealidades como algo ideal también.

Contradice, por tanto, su solución a dos de los hallazgos capitales del pensamiento de Hartmann: el sentido ontológico de la cópula y la teoría de la anteposición del concepto. La idealidad de los objetos o situaciones objetivas que constituyen el correlato óntico de la verdad de los juicios coincide con la universalidad de los conceptos con que dichos juicios se integran. La realidad «más allá» del juicio, que Hartmann exigía, no existe «más allá»: es idéntica, en todo, a los elementos estructurales de la enunciación, tan específica e ideal como ellos.

Esta prueba de Hartmann, que toma como punto de partida los juicios matemáticos de existencia, es, por su analogía con la de Husserl, refutable con los argumentos que respecto de aquélla se ofrecieron. Lo que se ha hecho aquí ha sido enfrentarla con los propios conceptos de Hartmann.

CONCLUSIONES SOBRE LA PRUEBA DE LA IDEALIDAD

1. *Respecto de la prueba de Husserl*

1.ª El punto de partida es inválido para concluir sobre un ser, por hallarse instalado en un plano puramente noemático y negativamente abstracto.

2.ª Falla también el punto de partida, por profesarse en él la confusión entre el sujeto

de la proposición y el objeto a que en la proposición se apunta.

3.ª El concepto del «presupuesto objetivo de la verdad lógica», que constituye el estrato segundo de la prueba, la hace ineficaz por haber sido desorbitado por Husserl de su justo alcance.

2. *Respecto de la argumentación de Hartmann*

1.ª Los argumentos mediante la aporía del conocimiento apriórico y la de la cosa en sí desenvuelven un círculo vicioso.

2.ª La intuición *a priori* del ser ideal, por ser sólo hipotética y no absoluta, es insuficiente para significar un conocimiento de lo eidético que sea independiente de la experiencia y, con mayor razón, para constituir la clave de una prueba de la idealidad.

3.a La conclusión en un ser ideal a partir de la prueba por los juicios matemáticos de existencia va contra el propio concepto de Hartmann sobre el sentido ontológico de la cópula.

[163] Cf. cap. V, parágrafo 4 de este trabajo.
[164] Santo Tomás: *In Met.,* I, lect, 10, n. 158.
[165] ZGO, cap. 38, a.
[166] ME, 3.ª parte, secc. 3.ª, c.

CAPÍTULO X
Ente ideal como concepto objetivo

EL CARÁCTER DESCRIPTIVO DE LA DOCTRINA DE LA IDEALIDAD

Con el fracaso de la prueba queda ya rechazado de antemano todo intento de concebir la doctrina fenomenológica del «ser» ideal como una doctrina del «ente» ideal. Su exclusivo sentido permanece así limitado a una *pura descripción* de un tipo especial de objetos: los objetos llamados ideales; tarea cuya limitación le viene impuesta, de otra parte, a la fenomenología, por su absoluta retracción de toda metafísica.

Dos obstáculos, sin embargo, parecen oponerse a la última afirmación. Hay, en primer lugar, en la doctrina de Husserl, un indudable intento de trascendencia sobre el dominio puramente descriptivo. Con el concepto de la «reducción fenomenológica» se abandona el terreno de la mera lectura del fenómeno, para asumir el riesgo de una especulación plenamente teórica. En segundo lugar, la doctrina de Hartmann constituye un esfuerzo hacia la «supraobjetividad» de los seres ideales.

Por consiguiente, si debe ser mantenida la consideración de la doctrina fenomenológica de la idealidad como una simple descripción de su objeto, ello sólo será posible tras haber demostrado que ni la reducción fenomenológica, de Husserl, ni la defensa de la supraobjetividad de lo ideal, de Hartmann, logran pleno coronamiento metafísico.

Con su concepto de la reducción fenomenológica, Husserl traspasa, evidentemente, el dominio de la simple descripción. El carácter de ser de los objetos «reducidos», que en la descripción para nada se tiene en cuenta (la ἐποχή lo ha apartado previamente), surge ahora con todo relieve, precisamente como aquello que interesa reducir. Mientras exista una dificultad para la verificación del giro idealista, que intenta transportar lo trascendente al ámbito de la pura inmanencia, incluyendo en el «sentido del ser» de ésta el sentido del ser de aquél, es decir, mientras la reducción aún no se lleva a cabo, el carácter de ser del objeto reducido tiene cierta diferencia, brilla, por así decirlo, un leve instante. Cuando la reducción se cumple, aquel carácter de ser, que antes se mantenía como un obstáculo, se esfuma por completo, absorbido en la pura inmanencia, y viene a quedar sólo, del objeto, lo que ya en la ἐποχή se tenía, si bien ahora con carácter definitivo y no como un recurso metodológico: la mera presencialidad a la conciencia, su ser un simple *dato*. Si la ἐποχή puede ser considerada como un artificio del método, la reducción es ya, sin duda, una doctrina. Y esa doctrina de la reducción, que tiene en cuenta el carácter de ser de los objetos, lo tiene en cuenta tan sólo en la medida en que le interesa negarlo. La reducción de los mundos ideales, verificada por Husserl, significa, por tanto, la más implacable eliminación del carácter de ser de lo ideal. O, para hablar más propiamente, teniendo en cuenta que para Husserl el concepto de ser se halla exento de todo peso entitativo,

significa la reclusión de lo ideal en el dominio ontológicamente neutral del «ser» de los fenomenólogos, y su completo apartamiento del sentido del «ente».

Más difícil parece destruir la posible significación metafísica de la doctrina de Hartmann. Su concepción de la supraobjetividad de lo ideal no salta sólo por encima de los estrechos límites de la labor descriptiva, sino que trasciende también de toda interpretación idealista. De ahí su teoría sobre la relativa independencia del ser ideal. Para Hartmann, lo ideal es plenamente independiente respecto de lo mental y de lo real. Para deshacer, empero, toda posible asimilación de su teoría a la doctrina platónica de las ideas, Hartmann añade a la «relativa independencia» esta otra fórmula: «falso aislamiento». Le interesa dejar aclarado que lo ideal, aunque constituye una esfera autónoma respecto de los objetos reales y del ser subjetivo, no representa un tercer mundo ni se identifica con ninguna clase de entidad metafísica substancializada. Su temor al realismo platonizante le lleva, sin embargo, a una exclusión de todo tratamiento metafísico de la idealidad, lo que de ninguna manera se halla implicado con la negación de toda teoría de lo ideal como substancia. La doctrina platónica de las ideas viene a constituirse así, para Hartmann, en el único modo posible de un tratamiento metafísico del orbe de la idealidad. Por donde se revela el erróneo presupuesto de que la labor metafísica conduce necesariamente a un aislamiento de los objetos en cuestión. Toda la doctrina de Hartmann se reduce, en consecuencia, a una incesante polémica contra las interpretaciones nominalistas subjetivistas y platonizantes. Fuera de la polémica, ninguna afirmación positiva se encuentra. Sobre el ser mismo de lo ideal nada nos dice Hartmann que pueda ser inscrito en una auténtica consideración bajo la perspectiva del ente. Su doctrina es también, en definitiva, una pura descripción.

* * *

Fracasado el intento de rastrear en la fenomenología una consideración plenamente teórica del ser ideal, impónese, más urgente que nunca, la necesidad de un análisis metafísico. Las doctrinas de Husserl y Hartmann dejan por resolver un árido problema: *¿cómo es posible, de dónde procede la objetividad indudable de lo ideal?*

Las ideas de Platón tienen —por expresarnos en terminología de Hartmann— un peso ontológico que nos explica su imperio sobre la mente humana. Si no se dejan tratar de cualquier forma es porque tienen una especial densidad entitativa que ofrece tanta resistencia a la mente como el ser material a nuestro cuerpo: pero la neutra idealidad que la fenomenología describe, ni se apoya en sí misma ni en el mundo real físico o psíquico: flota en el absoluto vacío. Nuestro análisis metafísico del ser ideal, divisando su objeto bajo la perspectiva del ente, une al estudio de la dimensión de la esencia el de la dimensión de la existencia. Con esto no se supone ya que lo ideal exista propiamente. No se hace más que establecer una cuestión, recoger en toda su magnitud un problema que fue eludido por la fenomenología: el problema del ente ideal.

1. *Análisis de la fórmula fenomenológica*

Aunque difieren en sus descripciones, Husserl y Hartmann coinciden en la formulación del ser ideal. La indagación que aquí se intenta debe tomar esa fórmula como punto de partida, si lo que se quiere es, en efecto, ejercer sobre ella una definitiva labor de crítica. Para Husserl —según se demostró—, lo ideal se formula con estas tres expresiones: «un A», «todos los A», «el A». La universalidad se encuentra en la primera bajo la forma de la indeterminación. En la segunda, la referencia a los objetos que caen bajo la extensión «A» es una referencia explícita y que se verifica de un golpe. Pero no obstante su diferencia, una y otra fórmulas convienen en dirigirse, cada una a su manera, a las singularidades individuales. Ninguna de ellas vale, pues, propiamente, como una formulación de lo específico. La expresión «el A», por el contrario, no desvía la intención significativa hacia las singularidades individuales, sino que la dirige, rectamente, hacia otro tipo de singularidad: la singularidad de lo específico.

Con ocasión de su estudio de la independencia relativa del ser ideal, Hartmann propone una fórmula semejante. Antes de toda pluralidad de lo real, lo ideal le parece perfectamente intuible en sí mismo, y precisamente bajo la forma del «singular característico de la estructura esencial ideal».

Puede admitirse, en consecuencia, la expresión «el A» como la fórmula simbólica del ser ideal. Sobre ella recaerá, por tanto, nuestro análisis.

* * *

Lo primero que cabe advertir en la fórmula es su complejidad. Dos elementos la integran, aunque perfectamente acoplados en una estructura única: el elemento «A», que de suyo es susceptible de revestir cualquiera de las tres formas señaladas por Husserl, y el elemento formal «el», por quien se cumple la referencia al orbe de la singularidad específica. Las afirmaciones de la doctrina fenomenológica de la idealidad no recaen sobre ninguno de ellos aisladamente tomado: Con esto no sólo quiere decirse que la fenomenología entiende como fórmula de lo ideal a la expresión entera «el A», sino que en todo el curso de sus descripciones no existe un análisis de los elementos de la misma. Enderezada siempre la atención hacia la total estructura de lo eidético, que aquella fórmula simboliza, no se ha llevado a cabo ni siquiera un intento de distinguir los momentos que la integran. Una tal distinción no significa necesariamente separación de esos momentos. Por el contrario, si se respeta en definitiva la estructura total de la fórmula, el estudio particular de cada uno de sus elementos podría explicarnos toda una serie de propiedades que de otra forma permanecerían ocultas.

Dichas propiedades pueden pertenecer a la total estructura eidética, y explicarse, no obstante, *por* la índole de uno de sus ingredientes. Tal análisis, pues, distingue sin separación dos facetas del ser ideal. Simbolizada la primera por el término «A», que es susceptible de entrar en composición con cualquiera de estos otros: «un», «todos», «el», la denominaremos *materia*; representada la segunda por el término puramente formal

que cumple la referencia a lo específico, será designada como *forma.* En todo ser ideal existe un contenido, esto es, hay algo que se dice ideal, y existe también, como un rasgo típico, la idealidad misma, por la que se distingue de los objetos pertenecientes a otras esferas de la descripción ontológica.

Materia y forma son, por tanto, los elementos que integran el ser ideal y que constituirán el objeto de un respectivo examen.

2. *La materia del ser ideal*

Una primera consideración del contenido de los objetos ideales pone de manifiesto un gravísimo obstáculo. La materia del ser ideal, aquella naturaleza que constituye su contenido, vaga por todos los rincones del ser. Materia de lo ideal pueden serlo lo mismo la substancia que el accidente en cualquiera de sus clases. Si lo ideal fue descubierto primero en el ámbito matemático, ello no significa que ése sea su exclusivo dominio. El propio movimiento es susceptible de constituir la materia de un ser ideal. Incluso la existencia puede también estar encapsulada en el extraño orbe de la idealidad. Ni se limita tampoco la materia del ser ideal a aquellas naturalezas que de alguna manera se encuentran realizadas en los individuos concretos. También el propio ente de razón puede ser «contenido» de lo eidético.

El abigarrado espectáculo de la materia de la idealidad hace, en apariencia, extraordinariamente difícil la elaboración de una doctrina unitaria. ¿Cómo lanzar una mirada única al horizonte, espléndidamente policromo, de los objetos ideales? Todo intento de hacerlo parece de antemano condenado al fracaso. En esta situación, sólo se entiende justificada la actitud que se inspira en la misma pluralidad de lo eidético. Lo único que viene a resultar posible, de esta forma, es una simple tarea de catalogación de esa pluralidad.

Con ello, sin embargo, no se hace otra cosa que abandonar la actitud teorética, interpretativa, y regresar al método de la pura descripción. Si de alguna manera se quiere mantener el interés explicativo y el esfuerzo por una doctrina unitaria, no queda otro recurso que aceptar la dificultad en todo su rigor, sin eludirla al través de consideraciones de carácter descriptivo.

Considerada, pues, de aquella forma, la dificultad se presenta en el modo de una dilatadísima e ingente variedad del contenido de lo eidético; tan dilatada e ingente, que coincide con la propia variedad del ser. Lo que equivale a decir que los seres ideales, por su materia, duplican de alguna forma el dominio del ser, o, lo que es igual, que lo repiten de algún modo.

El examen de la dificultad inicial, cuya importancia pudiera parecer que ha quedado aumentada, comienza ya a arrojar los primeros resultados positivos. En virtud de la materia del ser ideal, y, más precisamente, en virtud de la multiplicada variedad de esa materia, todos los seres parecen tener una doble vigencia: la propia, y aquella otra especialísima que obtienen por inscribirse una naturaleza en cierto modo idéntica a la

suya, y en calidad de materia en el dominio de lo eidético.

Si ahora se verifica un giro, pasando a considerar la situación *desde* el ser ideal, se obtendrá para éste la siguiente definición: es un ser que es capaz de ser cualquier otro sin identificarse totalmente con él. Sin que con esto quede resuelta aún la dificultad que se había planteado, es ya evidente que se aproxima la solución. Por lo pronto, el problema iniciado se nos convierte en este otro: ¿es posible, en efecto, una entidad capaz de ser cualquiera otra sin identificarse plenamente con ella?

Pero antes de responder a esa pregunta importa determinar la forma como a tal entidad se le entiende ese su «ser-cualquier-otra sin plena identificación». De dos maneras puede, en principio, acontecer: mediata e inmediatamente. De una manera mediata, no sólo es posible, sino que existe una entidad dotada de la propiedad en cuestión: es el alma como principio del conocimiento. Pero con esto nada se ha obtenido. Ni la aparente analogía con la reducción husserliana de los mundos ideales a la conciencia pura disculparía el intento de acometer la solución de nuestro problema por el lado del alma, y, sobre todo, la forma como el ser ideal en cualquier otro no se halla mediatizada por entidad alguna. Sólo cabe, por tanto, una solución: la entidad que de forma *inmediata* sea capaz de ser cualquier otra sin plena identificación con ella, esa será la única que pueda solucionar nuestro problema, y en ella consistirá en definitiva la idealidad. *Tal entidad pertenece al dominio de la lógica y se conoce tradicionalmente con el nombre de «concepto».*

Por el examen de su materia, los seres ideales obtienen la revelación de su índole más profunda. El ser ideal es concepto. Pero esta afirmación, que constituye la tesis capital de mi trabajo, parece hallarse en pugna con las descripciones de los fenomenólogos.

3. *La objetividad del concepto*

Una inmediata acusación se ve surgir desde la doctrina de Husserl contra la tesis que acaba de ser profesada: la acusación de subjetivismo. Todo el sentido de la especulación husserliana sobre la idealidad se resume en salvar la objetividad lógica contra la implacable absorción psicologista. Para ello le asigna a esa ciencia un objeto especial, irreductible al tratamiento del método psicológico. Pero volver la idealidad al ámbito del concepto es exponerla nuevamente al riesgo de una interpretación psicologista. He ahí el sentido de la acusación.

La distinción entre el concepto formal y el concepto objetivo basta para el mantenimiento de la tesis. Si el concepto formal es, sin duda, una realidad psíquica, por cuanto que constituye un accidente que adviene y perfecciona a un sujeto, el concepto objetivo es, en cambio, una entidad no psicológica. El concepto objetivo es la *ratio intellecta* que se opone al entendimiento como su objeto; es el noema que corresponde a aquella noesis en que el concepto formal consiste. El concepto objetivo pertenece a la mente no *subjective,* sino *objective,* esto es, enfrentándosele. La «identidad» con que Husserl caracteriza la idealidad de las significaciones frente a la pluralidad de los actos de

significar conviene plenamente al concepto objetivo, que permanece el mismo, aunque los conceptos formales, mediante los cuales es objetado a varios intelectos, sean muchos.

El concepto, tomado en toda su amplitud, es una entidad «psicológica», es decir, a la vez psíquica y lógica. Considerado por la perspectiva del «ejercicio», tenemos el concepto formal. Visto desde la faceta de la «especificación», nos encontramos el concepto objetivo. Pero la fenomenología acostumbra a recoger sólo la dimensión psíquica del concepto, y necesita acudir a la esfera de la idealidad para llenar el vacío del concepto objetivo.

Una refutación distinta hay que ejercer contra la objeción que se inspirase en el pensamiento de Hartmann. Su doctrina sobre la supraobjetividad del ser ideal es absolutamente inconciliable con la interpretación de dicho ser como concepto objetivo, aunque, en rigor, lo substancial de la ontología hartmanniana convenga a éste tanto como a aquél. La concepción de la supraobjetividad de lo ideal, única diferencia que interesa, se fundamenta, no obstante, mediante una prueba, cuya validez ha sido desechada en el capítulo anterior, donde se la vio exigida en virtud de una interpretación excesiva del alcance y sentido de la verdad lógica. Todas las objeciones que se inspiran en el pensamiento de Hartmann quedan, pues, deshechas con los mismos argumentos con que se rebatió aquella interpretación.

Pero, ¿de dónde procede la objetividad del «concepto objetivo»? No es explicación suficiente acudir al carácter, meramente fenomenológico, de su «objeción» al intelecto. Por el contrario, esa objeción necesita ser fundamentada, y precisamente tras la objetividad, y no al revés. Sólo si tiene objetividad el concepto, puede explicarse su objeción a la mente. De no explicar aquélla, nos encontraríamos justamente en la misma situación en que la fenomenología se halla respecto de la objetividad de los seres ideales.

Para explicar esa objetividad, nada más elocuente que la propia figura del concepto. Mientras la esfera eidética que nos describen Husserl y Hartmann se encuentra desconectada de toda realidad psíquica y física, los conceptos emiten una doble relación por la que se aparecen ligados tanto al mundo mental como al mundo de las naturalezas físicas. Es por el lado de la relación a éstas por donde se ha de buscar la explicación de la objetividad eidética.

Con la reducción del ser ideal al concepto objetivo, la materia del primero queda definida como el universal metafísico. Pero el universal metafísico se refiere *quasi trascendentaliter* a sus inferiores, y no precisamente como a su término *ad quem,* según acontece al universal lógico, sino como a su término *a quo,* es decir, como al punto de partida de un determinado proceso que, apoyándose en dichos inferiores, remonta hasta el universal metafísico. Ese proceso es la abstracción. El universal metafísico es una naturaleza abstracta: de ahí su especial relación a los inferiores, de donde ha sido tomado. Con la doctrina de la abstracción se justifica, pues, aquella objetividad de lo ideal.

No sólo resulta entonces fundamental la «objeción» efectiva del concepto a la mente, sino que viene a surgir todo un dominio de nuevas referencias al mundo de las cosas reales. Por la abstracción queda fundamentado su propio reverso, la predicación, con lo

que la esfera cerrada y autónoma del ser ideal se abre al orbe de los seres reales, cumpliéndose así, en la única forma posible, aquella unidad del mundo que Hartmann oponía al aislamiento de lo eidético.

4. *La forma del ser ideal*

Por diversa que sea su materia, los seres ideales coinciden en una típica formalidad por la que se define toda la esfera. Es el rasgo diairético de lo ideal; lo que, afectando a aquella naturaleza que constituye la materia de lo eidético, le confiere una índole especialísima que hace imposible su plena asimilación a las naturalezas reales.

Las doctrinas de Husserl y Hartmann coinciden en definir ese peculiarísimo rasgo mediante esta única fórmula: «*especificidad*». La universalidad de lo específico, es —según quedó demostrado— la que define directamente la idealidad en la fórmula husserliana «el A». Por lo que se refiere a Hartmann, se ha visto también antes cómo su interpretación del sentido del conocimiento matemático conduce a un tipo de ser que nada tiene que ver con la pluralidad de los casos reales, y que se formula como el singular característico de la estructura esencial eidética: definición que se deja recoger en un mismo concepto con la de Husserl. La fórmula fenomenológica de lo eidético consiste, en consecuencia, en la especificidad.

Pero este último término debe ser entendido ampliamente. Lo eidético no es sólo el predicable «especie» de la lógica tradicional. La especificidad significa una condición mínima. Para que algo sea ideal, es preciso, por lo menos, que sea especie. Los géneros, por tanto y con mayor razón, son también seres ideales.

Hasta aquí, la forma de lo eidético no ha sido definida aún positivamente. Por lo pronto, no se ha hecho más que excluir de los seres ideales al ser individual; pero ello, claro está, en atención a que el ser individual no es considerado poseedor de aquella forma de lo eidético. ¿En qué consiste, pues, la razón positiva de esa forma?

Si se interroga a la fenomenología, se encontrarán dos descripciones: una descripción ontológica y otra gnoseológica. Cabe denominar ontológica a la primera por cuanto que en ella se habla acerca del ser peculiar de lo específico. El carácter gnoseológico de la segunda se manifiesta en la referencia de esta descripción no al ser mismo específico, sino a la forma de su conocimiento.

La descripción ontológica de la especificidad de lo ideal no envuelve ningún rasgo positivo. «Especificidad» significa para Husserl intemporalidad; para Hartmann, ingravidez. En su sentido último, coinciden ambas formas; pero mientras la primera señala el rasgo de la intemporalidad sin asignarle explícitamente su fundamento, la segunda se dirige a ese rasgo de una manera mediata, valiéndose del previo concepto de la exención de todo contenido existencial. La mera intemporalidad —lo que los escolásticos habrían denominado «eternidad negativa»— conviene, en efecto, a lo eidético descrito por la fenomenología, pero le conviene justamente en la forma que se le atribuye, por su falta de todo contenido de existencia.

De esta forma, sin embargo, sólo queda dicho que la fórmula de Hartmann es más perfecta que la de Husserl, mas no que sea perfecta en absoluto. Su índole puramente descriptiva lo prueba. La ingravidez o falta de contenido existencial es formulada por Hartmann como algo inteligible de suyo sin el recurso a una fundamentación. Se la caracteriza, se la define incluso, pero jamás se intenta inquirir su causa. Mas el hecho de que la ingravidez de lo eidético nos explique la nota de la intemporalidad, no significa que esa ingravidez no sea susceptible, a su vez, de fundamentación. ¿Por qué el ser ideal es necesariamente ingrávido?

Dos reparos, por tanto, deben ser hechos a la primera de las caracterizaciones fenomenológicas de la especificidad: su índole puramente negativa y la falta de fundamentación.

Con la caracterización gnoseológica, lo ideal aparece definido por la nota de la *aprioridad* al través de una serie de fórmulas muy variadas. Lo ideal surge así unas veces como la condición de la posibilidad de la ciencia y de la teoría en general; otras veces, como el contenido del conocimiento apriórico, esto es, como aquello respecto de lo cual cabe emitir juicios cuya validez es independiente de la experiencia. Sobre el valor de esta última fórmula ya se habló en el capítulo anterior, distinguiendo en la independencia respecto de la experiencia dos muy diversas modalidades: la hipotética o de relación, que plenamente conviene a lo ideal, y la categórica o absoluta, que en ninguna manera posee. Pero ni la primera, ni tampoco la misma interpretación de lo ideal como condición de la posibilidad de la ciencia constituyen el rasgo que define la forma misma de los seres ideales. Una caracterización gnoseológica no puede pretender otra cosa que descubrir las propiedades del lugar en que un objeto se manifiesta al conocimiento, o, si se quiere, las propiedades de ese objeto *en orden* a su aparición a la mente, pero nunca su índole más íntima, su ser en sí.

Las descripciones fenomenológicas no revelan, en conclusión, el carácter positivo y propio del ser específico. Pero esto no significa que sea imposible partir de ellas para intentar una indagación del mismo. La acusación se limita a poner de relieve la ausencia de una perfecta definición, lo que no implica la absoluta falta de todo elemento doctrinal aprovechable. Uno de ellos, el más interesante, aparece, en efecto, en el pensamiento de Husserl: la consideración de lo ideal no como algo meramente irreal, sino como un ser absolutamente irrealizable.

Para evitar malentendidos, conviene precisar la significación de lo que se acaba de decir. No niega Husserl que en el mundo físico y en el de la mente se realicen, en cierto modo, los seres ideales. Lo que niega es que éstos, *tomados formalmente,* puedan realizarse. Su afirmación se refiere, por tanto, directamente, al tema que ahora nos interesa: es la forma del ser ideal lo que le hace a éste, formalmente tomado, un ser irrealizable.

Pero el ser ideal no es un ser absurdo, no es una entidad portadora en la íntima estructura de su esencia de una interna contradicción que le haga incapaz de existir; la materia del ser ideal, que vaga por todos los vericuetos del ente, sólo un tipo de objetos desecha: los objetos absurdos; pero la *imposibilidad* de que el ser ideal, formalmente

tomado, se realice, nos denuncia una cierta *contradicción.* No encontrándose ésta en el seno del ser ideal, afectará necesariamente a la relación entre ese ser y la índole propia de lo real. Tal es precisamente el caso de los objetos universales. Fuera del ser absurdo, el objeto universal, si se le toma formalmente, es incapaz de existir. La universalidad es, pues, lo que por oponerse al ser individual de lo existente hace irrealizable al ser ideal. *La universalidad es, por tanto, la forma de lo eidético.*

A semejante conclusión ningún reparo harían, por otra parte, los fenomenólogos. Lo que no significa que necesariamente le vinculasen la «carga especulativa» que envuelve. Para la doctrina del ser ideal la universalidad constituye solamente un rasgo descriptivo, al que no se le intenta interpretación. Basta con que asegure la diferencia respecto de los seres reales. Pero la universalidad implica una cierta «comunicabilidad» de la materia de lo eidético con las naturalezas reales, la cual de dos maneras puede ser considerada: de una forma fundamental y de una manera formal.

Fundamentalmente considerada, la comunicabilidad de lo eidético no es más que una simple aptitud o no repugnancia de su naturaleza *ad essendum in multis.* Esta perspectiva, por más que empiece a abrir el horizonte de lo eidético a los seres reales, no sería, sin embargo, inmediatamente rechazada por la fenomenología, que acoplaría aquella no-repugnancia a su concepto de la «indiferencia» de lo ideal, pero estimándola a su vez como una simple fórmula de carácter descriptivo.

Considerada formalmente, la comunicabilidad de lo eidético es ahora, en forma rigurosa, la misma relación de universalidad, la universalidad como actual referencia de lo eidético a sus inferiores. Pero esto, justamente, sería negado ya por la doctrina fenomenológica. Para imponerlo, frente a las objeciones de esa doctrina puede acudirse a dos argumentos cuyos puntos de partida respectivos no nos serían negados.

Apóyase el primero en el simple recurso a la descripción, y, más concretamente, en el recurso a la descripción de una especial apariencia con que lo eidético se exhibe a nuestra mente. Tal punto de partida reúne, pues, todas las condiciones de la pura descripción fenomenológica: en primer lugar, no constituye por sí mismo una interpretación, sino que es una simple «lectura» descriptiva; en segundo lugar, se refiere a una cierta apariencia (fenómeno) de lo eidético ante la mente. Los seres específicos, efectivamente, si se prescinde de toda teoría, se presentan ante el entendimiento como *predicables* de los singulares. Es éste un rasgo fenomenológico, primario, cuya autenticidad se manifiesta en el lenguaje. El idioma que realmente se habla no conoce aislamientos de lo eidético que le impidan a éste ser referido al ser individual. El lenguaje predica «hombre» de «Pedro», y el concepto abstractísimo de «ser» respecto de este trozo de papel que tengo aquí y ahora ante mis ojos. La posición de los seres individuales fuera de la extensión del concepto puede buscar su apoyo en cualquier base excepto una: la simple descripción del «fenómeno» de lo eidético.

Más fecundo, no obstante, que esta prueba, es un segundo argumento cuyo punto de partida reside en la consideración de la comunicabilidad de lo eidético fundamentalmente tomada. En esta consideración lo ideal se aparece, en fórmula de Hartmann, con una «indiferencia» que se corresponde con el concepto de la mera actitud o no-repugnancia

ad essendum in multis. Si valen los derechos a la interpretación, surge, inmediata, esta pregunta: ¿cuál es el fundamento de esa no-repugnancia?

La naturaleza afectada de semejante cariz no se encuentra forzosamente ligada a él. Toda naturaleza puede ser considerada de tres formas: *secundum se,* esto es, sin más consideración que la que recae sobre sus predicados esenciales, no incluyendo ni excluyendo a los otros; *prout est in singularibus,* es decir, contraída a los individuos, y, por último, *prout est in intellectu,* o, lo que vale igual, en estado de abstracción. De esas tres formas, la única a la que propiamente conviene la «indiferencia» es la primera, hasta el punto de que a la naturaleza que según esta forma se considera se le atribuye el hallarse en la situación que la lógica tradicional denomina *status indifferentiae.* No cabe, sin embargo, reducir el dominio del ser ideal a las naturalezas *secundum se* consideradas. Lo impide justamente el elemento formal de lo eidético, aquel especial añadido que en el símbolo husserliano de la especie se representa por la expresión «el», y sin el cual el término que designa a la naturaleza de lo ideal es sólo un término sincategoremático.

La naturaleza en sí considerada tampoco puede ser el sujeto de la comunicabilidad en cuestión, pues su unidad es sólo negativa y *secundum quid.* Por otra parte, la naturaleza contraída a los individuos tiene ya una unidad de singularidad; se halla —justamente por ésa su contracción— individualizada, repugnándole, así, toda posibilidad de comunicación.

La naturaleza *prout est in intellectu* tiene, en cambio, un carácter positivamente abstracto respecto de las diferencias individuales de sus inferiores. Para encontrarse en el entendimiento debe excluir las «condiciones materiales individuantes» que motivan aquellas diferencias. Por consiguiente, la aptitud o no-repugnancia en cuestión se encuentra sólo en la naturaleza que se halla en estado de conocida, esto es, en la naturaleza abstracta.

Si sólo, empero, la naturaleza abstracta es sujeto adecuado de aptitud *ad essendum in multis,* es ya evidente que el fundamento de esa aptitud se encuentra en la abstracción. Mas si el ser ideal, a quien dicha aptitud pertenece, resulta de esa forma la meta del proceso abstractivo, nada tiene de extraño que se constituya en el término *a quo* de una referencia actual a los inferiores de que partió la abstracción.

Es, en consecuencia, aquella carga especulativa que Hartmann rehuía, lo único que fundamenta fielmente una doctrina de la idealidad. Pero ello nos revela la índole abstracta de lo eidético; o, lo que es igual, constituye una nueva confirmación de que *el ser ideal es, en último término, concepto.*

Bibliografía

(He limitado la bibliografía de este trabajo, tanto en los textos sobre que se inspira como en los estudios que sobre ellos he podido encontrar, a aquellas investigaciones que se refieren directamente al *problema* del ente ideal en la fenomenología. De ahí que no aparezcan, entre otras, las doctrinas axiológicas de Max Scheler, cuyo encuadramiento en el problema de la idealidad sería forzado.)

I. TEXTOS:

HARTMANN, N.: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1925.

— *Zur Grundlegung der Ontologie,* Berlin, Walter de Gruyter, 1935.

HUSSERL, E.: *Investigaciones lógicas,* Versión castellana de Manuel García Morente y J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1929.

— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Halle, Max Niemeyer, 1913.

II. ESTUDIOS:

BECKER, O.: «Beiträge zur phänomenoligischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen», en el *Jahrbuch,* t. II.

CELMS, Th.: *El idealismo fenomenológico de Husserl,* Versión castellana de J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1931.

COHEN, H.: *Logik der reinen Erkenntnis,* Berlin, 1914.

FOLWART, H.: *Kant, Husserl, Heidegger,* Ohlau in Schlesien Eschenhagen, 1936.

GURVITCH, G.: *Les tendances actuelles de la philosophie allemande,* Paris, Vrin, 1930.

KRAFT, J.: *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie,* Leipzig, 1932.

LEHMANN, G.: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart,* Stuttgart, 1943.

LEVINAS, E.: *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie,* Paris, 1930.

MUTH, F.: *Edmund Husserl und Martin Heidegger,* München, 1932.

NOEL, L.: "Les frontiéres de la logique", en *Révue Néo-scolastique de Philosophie,* XVII, 1910).

SOCIÉTÉ thomiste de Philosophie: *La Phénomenologie. Journées d'études de la Société thomiste,* Juvisy, 12 septembre 1932, Ed. du Cerf, 1932.

STEIN, E.: *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung, Festschrift Edmund Husserl zum 70 Geburtstag gewidmet,* Halle, 1929.

TIDEL, M., O.S.B.: "Die phänomenologische Lehre der Anchauung im Lichte der

thomistischen Philosophie", en *Divus Thomas,* 1, 1932).
ZUBIRI APALATEGUI, X.: *Ensayo para una teoría fenomenológica del juicio,* Madrid, Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1923.

Ontología de la existencia histórica
(1951)

Prólogo a la segunda edición

Al revisar el texto original de la primera edición, nada he advertido, salvo algunos detalles de lenguaje, que estime necesario corregir; tal vez los pocos años transcurridos no sean un plazo holgado para ensayar mejoras apreciables. Con todo, en ese tiempo he tenido ocasión de reparar en algunos equívocos posibles en torno a ciertos puntos de interés; y aunque pudiera hacer las oportunas aclaraciones en los lugares correspondientes, he preferido no aumentar el texto y congregarlas en un solo haz que, como nota y advertencia previa, constituye este prólogo.

* * *

Los tres estudios que aquí se reúnen, aunque distintos por su cometido, forman un organismo ideológico esencialmente unitario y coherente; cada uno de ellos representa una cierta inflexión, temáticamente definida, de un mismo modo de contemplar la historicidad. De ahí su necesaria complementación mutua. Todo lo que en un plano general es estudiado en la primera parte —«el ser histórico»— tiene su acabamiento y precisión sólo en su conexión con la tercera —«el hombre como ser histórico», como real sujeto de historicidad—. Entre ambos extremos se intercala un estudio dedicado al conocimiento histórico y que se apoya directamente en la primera investigación.

Tal vez lo que más choque al lector a lo largo de todo este libro sea precisamente la tesis cardinal de la primera parte: la permanencia virtual del ser histórico. *Desde luego, es imposible intentar, ya desde el mismo prólogo y sin mayor apercibimiento, una completa elucidación del tema; pero no está tampoco fuera de lugar una primera aproximación a él a partir de los mismos equívocos que se nos cruzan espontáneamente. Y el más fecundo de ellos —en rigor, el que los resume a todos— estriba en concebir la permanencia virtual del ser histórico como si se tratara de una especie de formal permanencia. ¿Cómo es posible —cabe entonces preguntarse— que lo que es histórico, es decir, una suerte de pasado, pueda conservarse de otro modo que no sea en la memoria o en los vestigios y huellas que le han sobrevivido hasta el presente?*

Para desvanecer esta objeción, muy natural sin duda, no es inoportuno distanciarse de ella y situarse por un momento en una ficción grata al historiador. Supongamos que fuese dada al hombre la posibilidad de reconstruir plenamente el pasado, hasta en sus más triviales e insignificantes detalles. A pesar de esto, el historiador seguiría ejerciendo algo más que una indiferenciada e impertinente curiosidad. La historia no consistiría, como ciencia, en la pura y formal «reproducción» de todo el pasado humano. Menos que nunca podría la ciencia histórica albergar en su seno cualquier

especie de acontecimientos; y ello no solamente por un simple motivo de «economía mental», sino precisamente por las más hondas y esenciales razones. Seguiría en pie —y ahora más urgente que en ningún otro caso— la diferencia entre hechos trascendentes y hechos que se agotan en su puro pasar. Los primeros, por haber influido en el curso ulterior del acontecer humano y dado a éste una orientación, entrarían en la «historia»; los segundos, como cerrados y estériles, quedarían fuera de ella.

No todo lo que se recuerda es histórico; ni toda huella o vestigio lo es por ventura de un acontecimiento decisivo o de una situación trascendental. Para determinar y establecer lo histórico el criterio no estriba en el «ser-recordado» ni tampoco en el «ser-testimoniado», aunque de todo ello deba hablarse en el sentido de una condición; sino en merecer serlo. Y este merecimiento no es de cualquier especie en nuestro caso. Sólo lo que realmente ha flexionado el curso del humano acontecer tiene, en verdad, categoría histórica. Lo cual ha de entenderse de un modo estrictamente entitativo, aunque pueda ocurrir que lo que es histórico en esa acepción no esté catalogado por la Historia, y aun cuando sea posible, a veces, lamentar que algo se haya quedado sin eficacia histórica. En este sentido, es menester advertir que tal eficacia o virtualidad es algo puramente fáctico y no una propiedad o atributo esencial de la naturaleza de determinados hechos o situaciones, y que se halla en concreto gobernada por el uso efectivo y las reales discriminaciones de la libertad.

La permanencia virtual *de lo histórico es, en resolución, ese fáctico influjo o trascendencia. En la memoria, por el contrario, y a su modo en la huella, permanece el pasado de una manera* formal, *aunque menoscabada y remitida. Y es claro, en fin, que el término «permanencia» está empleado aquí en un sentido analógico.*

* * *

La segunda parte de este libro versa, según se ha dicho arriba, sobre el conocimiento histórico: pero no estudia el problema del carácter científico de la historia, sino el del peculiar modo o naturaleza de los conocimientos que la constituyen, sean o no sean científicos en la acepción más estricta del vocablo. Las condiciones del relato histórico son examinadas desde un punto de vista doctrinal que no elimina, sino, por el contrario, incorpora y asume las enseñanzas y preocupaciones que sobre este punto han ido surgiendo desde Dilthey, de las cuales, por cierto, tal vez las más coherentes y precisas se han dado en nuestra patria; todo ello, claro está, sin sacrificio de una personal actitud que no enraíza en el historicismo del pensador germano, sino —al menos, eso quiso— en la vieja y perenne tradición de una filosofía del ser.

La tesis, aquí mantenida, de la historicidad del entendimiento humano puede suscitar algún malentendido. Tal historicidad de nuestro entendimiento es, sin embargo, objeto de aclaración en el lugar oportuno; y si ahora prevengo su

interpretación es para consignar de un modo explícito la diferencia entre dos maneras de esa historicidad, «constitutiva» la una y «objetiva» la otra; siendo la primera, en el entendimiento, la propia dinamicidad real de éste; y constituyendo, en cambio, la segunda, la tesis capital de una teoría según la cual el entendimiento humano solamente es capaz de conocer procesos, lances, mutaciones. En una palabra: lo que afirmamos es el dinamismo de la razón en cuanto al modo de conocer, no la exclusiva índole dinámica de lo que gracias a ella es conocido; y es obvio entonces que, en lo que toca a la aprehensión de esencias y valores permanentes, el entendimiento humano es concebido como capaz de algo superior al mero establecimiento de un esquema formal vacío de contenido entitativo.

* * *

Por último, en el estudio dedicado al «hombre como ser histórico» se ha pretendido mostrar la esencial conexión que en la estructura unitaria de nuestro ser guardan naturaleza y libertad. La idea de naturaleza no se opone en rigor a la de historia, que conviene al ser libre; a menos que abusivamente se restrinja su significación a la de un solo tipo de entidades, las que se hallan privadas del dominio sobre sus propios actos.

Hay, pues, en esta parte, una doble polémica; de un lado, la discusión del fenomenismo historicista, que identifica al hombre con su historia; de otro, la crítica de un sustancialismo que realmente ignorase la libre agilidad de nuestro ser; sustancialismo éste, sin embargo, que como habrá de verse en su lugar, no es otra cosa que un puro fantasma historicista.

¿Es que en verdad repugnan entre sí las ideas de sustancia y libertad, o, lo que a los efectos es lo mismo, las de naturaleza e historia? He aquí la pregunta que temáticamente da sentido a esta última parte de la obra, motivada en gran dosis por la personal y cada vez más firme convicción de que la pobreza terminológica y, en rigor, la insuficiencia conceptual del historicismo han hecho extremosa, demasiado simple, una teoría que sutilmente entreviera importantes facetas de la condición humana.

A. MILLÁN PUELLES

INTRODUCCIÓN

En el presente estudio se reúnen tres investigaciones sobre Filosofía de la Historia, disciplina por cierto no demasiado nueva y que, no obstante, bajo muchos aspectos, escasamente es algo más que un nombre.

Tan fuerte es la atracción que ha ejercido la historia sobre el espíritu del hombre moderno, que hasta la propia filosofía ocupada con ella es menos filosófica que histórica. Aunque sus pretensiones tengan otro cariz, ello es que, de hecho, lo que habría de ser una filosofía de la historia se concibe en función de una intención histórica, en virtud de la cual nos encontramos con una rama de la historia misma y no precisamente con una floración de la filosofía. Dicho de otra manera: lo que se llama «filosofía de la historia» es entendido en la práctica como un modo especial de hacer historia, como la historia hecha «filosóficamente».

El emblema más típico de esta actitud lo constituye la posición de Henri Berr. Para el historiador francés hay tres formas o planos del conocer histórico: la erudición, la síntesis y la filosofía de la historia[167]. La simple erudición no es todavía la historia científica. Su sentido no es otro que el de un arsenal de materiales sobre los cuales viene a ejercerse la síntesis. Esta es, propiamente, la historia. La síntesis histórica, organizando y elaborando los materiales de la historia erudita, viene a dar una forma al puro repertorio de los datos, y, de esta suerte, se constituye en ciencia.

Lo que se llama «filosofía de la historia» pretendería, en cambio, elaborar la historia sin contar con los datos. Es, pues, la ciencia histórica como el término medio entre la erudición y la filosofía de la historia.

Este sencillo esquema, de inspiración kantiana, deja muy malparada a la historia filosófica, pero refleja con exactitud lo que se entiende ordinariamente por filosofía de la historia, a saber: una historia apriorística, hecha por filósofos, de espaldas a la realidad cuyo habría de ser el trasunto. Una invasión, en suma, de la filosofía en la historia. Fácilmente se deja adivinar la posición de Berr frente a este modo de historificar. Su reacción es todo un «monroismo» historicista: ¡la historia para los historiadores!

Aunque extremoso, es éste un monopolio que no hay inconveniente en admitir si recíprocamente se concede también que la filosofía de la historia es para los filósofos; y si de paso se les hace a éstos la cortesía de no considerar su labor como un puro ejercicio imaginativo. Para exaltarla o para deprimirla, para ampliar o restringir sus límites, la filosofía de la historia debe ser puesta en manos del filósofo, a quien incumbe por natural derecho hacer su definición, determinar su alcance, calificar su sentido. Otra cosa, en efecto, es invadir abusivamente la filosofía. Por lo demás, ésta puede ocuparse con la historia de un modo positivo que no elimina, sino precisamente exige, la «materia» real de que debe partir toda ciencia. Y ello de dos maneras.

Ante todo, tomando como objeto a la historia *concreta* de que se ocupa el historiador. La integridad presente de la historia —vale decir, su integridad actual, lo que hasta ahora es toda la historia— es el objeto de un estudio extrahistórico, que consiste en hacer su «interpretación». Interpretar la historia no significa deformarla, sino tratar de advertir su «sentido». Hay un esbozo de interpretación en todo ensayo de periodizar la historia[168].

La noción misma de la historia universal no puede constituirse sin que una inspiración de tipo filosófico ilumine los hechos históricos y los penetre hasta su misma raíz. Sólo de esta manera puede ser trascendida la singularidad de los acontecimientos y las perspectivas. Sin el aliento de aquella inspiración, la unidad de la historia tiende a descomponerse en sus elementos, como el cuerpo sin alma.

En segundo lugar, la historia —como toda realidad— es susceptible de una consideración *abstracta* que sin dejar de reconocer a aquélla la concreción que realmente tiene, no estudia esa concreción sino el sujeto mismo en general al cual conviene tenerla. Cualquiera que haya sido la figura concreta, el devenir real de nuestra historia, hay ante todo el hecho primordial de que la historia existe y se nos cuenta. Tiene, pues, el filósofo derecho a preguntarse por la estructura generalísima del ser y del conocer históricos. Hay todo un repertorio de problemas que pertenecen, de una manera formal, a la filosofía, y cuyo objeto lo constituyen esos aspectos fundamentales, generalísimos, de la historia real y científica.

Resulta, de este modo, la filosofía de la historia un conocimiento formalmente filosófico y materialmente histórico, cuya finalidad no es el hacer historia ni siquiera tampoco interpretar su curso, sino algo previo y más decisivo aún: penetrar en la esencia de la historia, revelarnos su ser en cuanto tal y bajo aquella doble dimensión que le conviene por su carácter de objeto real y de conocimiento científico.

Con el término «historia» se designa a la vez en nuestra lengua a dos cosas realmente distintas, aunque íntimamente conexas: la realidad del acontecer histórico, objeto de la historia científica, y aquella ciencia cuyo objeto es la historia real.

Los alemanes llaman a lo primero *Geschichte,* y a lo segundo *Historie.* Agudamente ha observado Heinz Heimsoeth el valor relativo de esta distinción para la misma fecundidad de la filosofía de la historia[169]. Emil Spiess divide las filosofías de la historia en dos clases o grupos, según que tengan, respectivamente, por objeto el acontecer histórico o la ciencia histórica[170]. Hasta es justo decir que hay doctrinas, sistemas filosóficos, naturalmente predeterminados a uno u otro tipo de filosofía de la historia.

En todo caso, es cierto que una doctrina esencialmente metodalista y epistemológica entenderá por filosofía de la historia el tratamiento y la discusión de los problemas de la ciencia histórica. Tal acontece, por ejemplo, en Kant y en toda la escuela crítica. Inversamente, no es menos cierto que para hacer una filosofía de la historia real se requiere una mínima dosis de realismo, la cual es, sin embargo, compatible con un idealismo metafísico. (En la medida en que hay un vuelo metafísico en el pensamiento de

Hegel, se hace posible en éste una filosofía de la historia, que no es sólo una simple epistemología, sino también una interpretación de la historia real[171].)

A la realidad histórica se la llama también, con no demasiado acierto, «historia objetiva», reservándose el término «historia subjetiva» para denominar a la historia científica. En el presente estudio se examinan fundamentalmente dos problemas, que pertenecen, respectivamente, a uno y otro aspecto de esa distinción. Se investiga, ante todo, el «ser» histórico, la manera de ser que es peculiar a aquella realidad de que la historia se ocupa. ¿Hay, de hecho, una forma especial de la existencia, una manera peculiar de ser, para el ser que llamamos histórico? Seguidamente, corresponde indagar la originalidad de aquel conocimiento cuyo objeto es el ser en cuestión. ¿Hay un modo especial de inteligir, adecuado a aquel modo de ser y que hiciera posible hablar de un conocer típicamente histórico?

Ambos temas integran el núcleo de una ontología de la historia, primera condición con que ha de contar toda filosofía que se dirija a una interpretación de la realidad histórica. Filosofar sobre la historia es, en efecto, una labor compleja en la que puede ser discriminada una pluralidad de aspectos no igualmente importantes. Existe, por lo pronto, un aspecto ontológico y otro epistemológico. Se entrecruza con esta distinción la que arriba se hizo sobre la historia en su dimensión concreta y en su perspectiva abstracta o esencial. De hecho, las investigaciones filosófico-históricas van referidas preferentemente al aspecto concreto de la historia —sobre todo, al problema de su interpretación— y a la dimensión epistemológica de la misma.

Las alusiones al problema ontológico general son relativamente escasas. Por otra parte, este problema se ramifica en una serie de cuestiones especiales que constituyen un campo amplísimo, todavía virgen en una buena parte de su extensión. El estudio de Lindner[172], por ejemplo, no obstante ser de los más resueltamente teoréticos, sólo se ocupa con dos problemas ontológicos especiales de la filosofía de la historia: las cuestiones del cambio y la permanencia en la estructura esencial de la evolución histórica.

Nuestro estudio pretende centrar el tema general de la estructura «existencial» de la historia, derivando de ahí las premisas para una morfología del conocer histórico.

[167] H. Berr: *La synthèse en histoire,* Paris, 1911. Introducción y primera parte.
[168] Cf. Schnürer: *Über Periodisierung der Weltgeschichte*, Freiburg, 1900.
[169] H. Heimsoeth: *Nietzsches Idee der Geschichte*, Tübingen, 1938, p. 1, en nota.
[170] E. Spiess: *Die Grundragen der Geschichtsphilosophie*, Freiburg-Schweiz, 1937, p. 5.
[171] K. Leese: *Die Geschichtsphilosophie Hegels*, Berlin, 1922.
[172] Cf. Th. Lindner: *Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1921.

El ser histórico

I. FENOMENOLOGÍA Y ONTOLOGÍA DE LA HISTORIA

Hay dos modos posibles de consideración del ser histórico que conviene, en principio, distinguir. Sobre la historia puede, en efecto, hacerse un análisis descriptivo, cuyo objeto es la esencia de lo histórico; y puede verificarse también un estudio ontológico estricto, cuyo fin es mostrar la peculiar existencialidad de aquél. A lo primero deberá llamarse una *fenomenología,* mientras que a lo último convendrá definirlo como una *ontología* del ser histórico.

La función de una simple fenomenología no trasciende los límites de la descripción o lectura de esencias. Lo que en ella se intenta esclarecer es el cómo formal de una cosa, su figura esencial. No hay en el fondo obstáculos decisivos para desarrollar esta labor, pues la simple lectura de esencias entra en el proceder habitual de nuestro entendimiento, enderezado de suyo a la percepción de formas y consiguiente deslinde de sus dominios. He ahí por qué la descripción de la esencia de lo histórico ha sido formulada con relativa frecuencia y, en general, muy provechosamente. No puede, en cambio, decirse lo mismo con relación a la ontología de la historia.

La ontología del ser histórico no se contenta con la mera descripción de la formalidad o esencia de la historia, sino que parte de problematizar su ser. Para ello, sin duda, debe tomar en cuenta la esencia respectiva. Hacer ontología no consiste en poner entre paréntesis la esencia de una cosa y pretender, así, la captación de un ser «desesencializado». Pero en la misma complejidad metafísica de todo ente, compuesto de su esencia y su existir, tiene la ontología un motivo para verificar una clase especial de indagación que se dirige a subrayar el especial existir que conviene a las clases o modos respectivos de esencia.

Ontología y fenomenología no son perfectamente separables, pero es posible su distinción recíproca. Bajo este aspecto puede decirse, sin inconveniente, que en la filosofía lo primordial es la consideración ontológica. No así en las matemáticas y, por lo mismo, tampoco, de una manera formal, en las ciencias que a ellas se subordinan, siquiera sea metodológicamente.

Tomando como ejemplo el tema hoy redivivo del continuo, puede afirmarse a modo de ilustración que, mientras el matemático, no obstante el tratamiento de las aporías formales de la continuidad, nos ofrece el «poema esencial» del continuo —su mera lectura eidética—, el filósofo, en cambio, se esfuerza en la elaboración de la correspondiente «hermenéutica existencial». Al matemático, que es una especie de fenomenólogo de la cantidad, le interesa tan sólo saber cómo es el continuo. Por el contrario, lo que importa al filósofo es saber si el continuo, ante todo, puede siquiera ser.

En el estudio de esta posibilidad consiste específicamente la ontología del continuo, la cual, no obstante, tiene siempre presentes las condiciones formales de aquello mismo cuyo ser problematiza y sin las cuales el problema en cuestión no podría establecerse.

Análogamente, la ontología de la historia deberá hacer continuas referencias al aspecto formal de lo histórico, pero su fin no es otro que examinar la posibilidad y naturaleza del ser histórico en cuanto que ser. La dirección al ser en cuanto tal no es, sin embargo, privativa de la consideración filosófica, sino algo enraizado en la naturaleza de nuestro espíritu. Lo que hace el filósofo es potenciar y recoger en toda su dimensión esa tendencia al ser que ya funciona en el uso espontáneo de nuestro entendimiento.

El sentido común es germinalmente ontológico. Las abstracciones y precisiones puramente formales, fenomenológicas, son más bien el efecto de una actitud científica inspirada en el molde vacío de las matemáticas. La actitud filosófica es, por el contrario, profundamente fiel a la exigencia ontológica de nuestro espíritu.

Conviene añadir, no obstante, que el ejercicio de ese sentido del ser no es simplemente el efecto de una actitud posible, seleccionada arbitrariamente en un repertorio de actitudes igualmente válidas. Para la intelección de lo histórico se hace necesario apelar al sentido del ser y, respectivamente, en el dominio de la filosofía, verificar un estudio ontológico.

Sin el recurso a la perspectiva existencial el ser histórico no es suficientemente discernido de aquella otra estructura con la que guarda una identidad formal. Lo novelesco y lo histórico son eidéticamente iguales, convertibles. En la intuición de esta identidad formal de la novela y la historia reside en gran medida el espíritu mismo de la historiografía romántica de un Michelet y un Thierry, de un Chateaubriand y un Walter Scott.

No hay inconvenientes especiales en definir la historia como una novela real, y la novela como una historia fingida. La identidad eidética de estas dos estructuras es lo que hace posible tal conversión. Pero la intelección de la diferencia entre lo real y lo fingido excede el plano puramente eidético, sobreañadiéndose como algo inefable en un lenguaje de puras esencias.

Lo único que decisivamente distingue la historia y la novela es esa «realidad» que a aquélla conviene, por contraposición al carácter ficticio de lo novelesco. Y la prueba más clara de esto es el fracaso de todos los ensayos de distinguir la novela y la historia con expedientes puramente formales.

Para un subjetivismo ametafísico, que pretendiese ignorar el sentido realista del ser, la diferencia entre lo histórico y lo novelesco vendría dada por la especial coacción que ha de experimentar el historiador, al haber de atenerse a la vigencia de unos datos presupuestos con los que, quiera o no, tiene que contar; y de los cuales, en cambio, está dispensado el novelista, que, por tanto, procedería siempre con una omnímoda y perfecta libertad. De esta manera quedaría eliminada toda alusión a nociones metafísicas y definidos lo novelesco y lo histórico de una manera eidética, puramente formal.

Ahora bien: la coacción que los datos presupuestos ejercen en la labor del historiador se corresponde con un modo especial de constreñir, típico al personaje novelesco, según

el cual el mismo novelista está tan apremiado por sus propias creaciones como el historiador por aquellos datos. Hay una interna lógica de la novela y la creación artística, en cuya virtud los seres de ficción dictan a su creador la manera adecuada de tratarlos. Lo que equivale a afirmar que también la ficción tiene sus límites y que de ellos nace una insoslayable compulsión, equiparable, para los efectos, a la que el «dato» ejerce sobre el historiador y el «postulado» sobre el matemático.

El criterio inmanente no basta, por tanto, para diferenciar la historia y la novela. Precisa, pues, el recurso a conceptos metafísicos que ya funcionan en el juego espontáneo de nuestro entendimiento. Tales, las nociones de lo real y lo ficticio, que en efecto trascienden indefinidamente todo plano esencial. Cualesquiera que fueren sus condiciones formales, ello es que lo histórico no se define de lo novelesco sin la alusión al concepto ontológico de «realidad».

He aquí por qué, además de la simple fenomenología de la historia, se hace indispensable una ontología, cuyo problema versa sobre la realidad del ser histórico, vale decir, sobre aquello que hace de lo histórico algo más que una pura ficción, y que acaso pudiera tener un especial sentido merced al cual esa realidad hubiera de ser adecuadamente discernida de la que conviene a otros seres.

En qué medida tenga realidad lo histórico y cuál sea ese modo posible de su ser, constituye el problema que va a ocuparnos a continuación. ¿Qué modo de existir le conviene a lo histórico? Y previamente: ¿existe, en rigor, lo histórico?, ¿puede ser ello posible? El estudio de estos problemas no es, desde luego, una ontología general, ya que su alcance se encuentra limitado por el aspecto formal de aquello mismo sobre lo cual recae. Pero tampoco puede decirse que sea lo que se llama habitualmente una ontología «regional». De hecho, suele ésta consistir en una fenomenología de los tipos formales de ser, que, sin embargo, se desentiende del ser existencial. La ontología del ser histórico es una ontología «especial», esto es, un estudio que aplica y recoge las nociones generales de la ontología, ciñéndolas en nuestro caso al estudio de la realidad peculiar de la historia.

El desarrollo de nuestro tema podrá mostrar las razones intrínsecas por las que aquí se ha prescindido del estudio de las causas final y eficiente de la historia. Su tratamiento pertenece, más que a una ontología del ser histórico, a una «metafísica» del mismo, en la acepción más rigurosa y técnica del vocablo; y por lo demás, lo que aquí importa es la constitución existencial interna de la realidad histórica.

2. LO HISTÓRICO Y LO PASADO

Ha sido un historiador, y no precisamente un filósofo, quien ha suscitado de hecho lo que podría llamarse la aporía fundamental del ser histórico. La ingenuidad filosófica de su fórmula no disminuye en nada la fuerza del problema. El gran historiador Seignobos, a quien por tantos motivos es deudora la epistemología de la ciencia histórica, no creyó nunca que la historia fuese, propia y formalmente, una verdadera ciencia. Por lo pronto, echaba de menos en ella la precisión terminológica característica de los demás

saberes[173]; pero ello le condujo solamente a la creencia de que la historia se encontraba, acaso, en una fase rudimentaria y germinal. De esta observación, puramente externa, aunque sintomática, pasaba Seignobos, cuatro años más tarde, a formular una dificultad intrínseca, para él decisiva respecto del carácter acientífico de la historia:

«No existen hechos naturalmente históricos; sólo hay hechos históricos por posición. Es histórico el hecho que no puede observarse directamente, por haber ya dejado de existir. El carácter de históricos no es inherente a los hechos; sólo es histórico el modo de conocerlos. La Historia no es una ciencia, sino tan sólo un modo de conocimiento»[174].

Supone este juicio que para que la Historia fuese realmente ciencia, precisaría la existencia de algo ónticamente histórico. Pero los hechos denominados históricos no serían históricos, sino que sólo se les llamaría así, y ello en virtud de nuestro modo necesariamente indirecto de observarlos. La teoría del hecho histórico, que Seignobos resume en las frases citadas, puede ser escindida en dos partes complementarias: 1.ª, el hecho histórico es un hecho pasado; 2.ª, los hechos pasados son hechos históricos por denominación accidental y extrínseca. O dicho brevemente: lo que hay no son hechos históricos, sino un conocimiento histórico de los hechos.

Aunque la aporía de Seignobos va referida inmediatamente al aspecto epistemológico de la Historia, existe en ella una profunda alusión ontológica cuyo alcance conviene registrar. Lo que queda del hecho denominado histórico si se suprime la denominación que se le añade por su carácter, puramente extrínseco, de objeto de la Historia, es un hecho pasado. Considerado, pues, en su desnudez ontológica, lo que hace de objeto de la Historia es algo «que ha dejado de existir». De esta manera, la condición primaria para que algo pueda denominarse histórico es que no exista «ya».

Seignobos, que es el *enfant terrible* de los historiadores puestos a hacer filosofía, nos propone, en resumen, este doble rompecabezas: lo histórico es histórico cuando no es, en la medida en que ello supone que lo histórico es cuando no es histórico. El carácter de histórico, dice Seignobos, no es inherente a los hechos. ¿Qué quiere decir esto? Porque, en efecto, algo análogo puede decirse también con relación al objeto de cualquier otra ciencia. El ser de los objetos de cualquier disciplina no consiste en su ser estudiados por ella. No puede estar, por tanto, en esta vaga generalidad la intención de la frase de Seignobos.

La distinción entre ser algo por naturaleza y serlo sólo por posición ayuda, sin embargo, a determinar el problema. Lo pasado es pasado con relación a un presente; nuestro presente será pasado con relación a un presente ulterior y, sin embargo, no le llamamos pasado. A lo pasado no le conviene, pues, el ser pasado, en su misma entidad. Cuando lo que es objeto de la historia existía realmente (y hubo necesariamente de existir, para que el conocer histórico no sea un conocimiento de ficciones) no era un hecho pasado.

La misma idea se expresa con terminología más rigurosa y estricta, si se dice: la actualidad y el ser son simultáneos. La Historia, según Seignobos, no recoge en los hechos algo que les convenga ónticamente al entenderlos como pasados. Por ello mismo no es una ciencia. La perspectiva de la Historia, lo que el historiador ha de considerar en

general y de un modo necesario en su objeto, no sería nada real, porque la realidad, en cuanto tal, no puede *ser* pasado.

Hablar de un ser histórico sería, según esto, una perfecta contradicción. No lo sería, en cambio, hablar de un conocer histórico, porque el objeto del conocimiento puede ser revestido, en cuanto tal, de condiciones que ónticamente no le convengan. Aquello a lo que llamamos, con relación a nuestro presente, ser pasado, no es propiamente un ser ni siquiera, en rigor, un ser pasado, sino algo que puede ser objeto de dos maneras de conocimiento: una manera a-histórica, ante la cual el objeto en cuestión se nos presenta con las propiedades que le convienen de suyo y naturalmente; y una manera histórica, para la cual ese objeto subyace a una perspectiva extrínseca, que le añade un valor posicional con relación a un determinado presente. En la medida en que este valor no constituye una dimensión interna de los hechos llamados históricos, debe decirse que el conocimiento histórico no es propiamente una ciencia.

No es claro, sin embargo, cómo un conocimiento semejante, aun sin ser una ciencia, pueda ser objetivo. Los mismos argumentos que pudieran valer para negar al conocimiento histórico el carácter de ciencia, habrían de comprometer en todo caso su pura validez gnoseológica. Si no es nada objetivo el pasado, ¿cómo el conocimiento que hace de él su perspectiva y condición formal podría tener un valor objetivo verdadero? Pero lo que aquí importa no es el problema epistemológico de la historia, sino ante todo la ontología del ser histórico.

La tesis de Seignobos parte de dos supuestos, cuyo valor importa discutir. El primero consiste en la identificación del ser y la actualidad. Sólo es lo que es actual. No cabe hablar de un ser histórico porque el pasado en cuanto tal no es. El segundo supuesto consiste en la confusión de las nociones de lo pasado y lo histórico. Ambos supuestos representan conceptos estrictamente ontológicos, pero el primero tiene un alcance general, en tanto que el segundo recoge un aspecto especial del problema.

Es claro que una superación de la aporía del ser histórico exigiría la crítica de ambos supuestos; pero puede eludirse la aporía si, limitándonos al segundo, se verifica una distinción entre lo histórico y lo pasado. Esto es lo único que de ordinario se hace, quedando intacto, así, el verdadero problema fundamental para una ontología de la historia. Sin excluir su examen, conviene, sin embargo, comenzar por el estudio de aquella distinción.

La Historia —podría decirse frente a Seignobos— no se ocupa realmente del pasado. De los hechos se ocupa la Historia en la medida en que no son totalmente pasados, sino que, de algún modo, perviven en el presente. De ahí la teoría de la «acumulación histórica».

En cada hecho histórico gravitan todos los anteriores. La diferencia entre lo histórico y lo pasado reside en que lo histórico constituye un pasado excepcional que de alguna manera sobrevive. Todo pasado que no penetra y se acumula en el presente no es un pasado histórico, sino un puro pasado. Tiene por ello todo pasado histórico una cierta virtualidad y permanencia, a la que Lindner epigramáticamente define como «la obra

viva de los hombres muertos»[175].

De esta manera, queda disimulado el problema de la realidad histórica. Para el historiador es suficiente. El pensamiento de una acumulación de los hechos históricos es un supuesto, por lo demás, fecundo en su tarea, y no es a los mismos historiadores sino, en rigor, a los filósofos a quienes compete estudiar el asunto con más detenimiento. Lo grave es que, de hecho, tampoco los filósofos suelen abordarlo y, por raro que pueda parecer, no es menos cierto que los llamados historicistas son quienes más olvidan el tratamiento de esta cuestión, que es esencial para la intelección del ser histórico.

No es bastante, en efecto, limitarse a afirmar que hay una cierta acumulación y como gravitación de lo pasado en el presente. Las metáforas[176] no son suficientes para entender conceptos no rigurosamente esclarecidos. En qué consista esa acumulación y gravitación de lo pretérito en la actualidad, cuál sea esa pervivencia y cómo se logre, son problemas que están muy distantes de haber sido resueltos con las nociones que arriba se formularon, y sin embargo son estos problemas lo que en última instancia interesa para una teoría del ser histórico.

Esa teoría no es posible si una vez esbozada la distinción entre lo histórico y lo pasado, no se la profundiza con el recurso a las superiores nociones de la ontología general. La identificación del ser y la actualidad, entendida de un modo muy amplio, sugiere un repertorio de cuestiones sobre la peculiar existencialidad de lo histórico. Trátase, en suma, de un supuesto posible en la teoría de ese ser, y cuya oculta pero efectiva vigencia haría de la opinión de Seignobos, no suficientemente discutida, la aporía permanente de la historia.

3. LA PARADOJA DEL SER HISTÓRICO

La distinción entre lo histórico y lo pasado permite discernir en la estructura existencial de aquél dos modos ontológicos constituidos respectivamente por una actualidad y una permanencia. La actualidad conviene al ser histórico en la medida en que ejerce formalmente su ser antes de ser pasado. La permanencia, en cambio, viene a afectarle por cuanto que, después de haber pasado, no ha pasado del todo, sin embargo.

La presencialidad de lo pasado, su existir rigurosa y plenamente tal, no es esa permanencia, sino la actualidad que le afectaba cuando era, de suyo, un ser. Por el contrario, la permanencia por la cual un pasado no es pasado del todo, sino un «pasado histórico», es un modo especial de existir que necesita, como de un cierto supuesto, de una actualidad nueva: la actualidad que le conviene al presente, dentro del cual lo histórico pervive.

Implica, así, lo histórico dos efectivas actualidades sobre las cuales cabalga su permanencia: una actualidad propia, que primero ejerció y ahora está depuesta, y una segunda actualidad, en cierto modo ajena, porque de hecho no le conviene a él directamente, sino a aquel mismo presente por el cual y en el cual hay una permanencia de lo histórico.

Ninguna de esas dos actualidades define, sin embargo, al ser histórico, bien que hagan posible, como dos términos de referencia, aquel sobrevivir que le es indispensable. La actualidad que tuvo y ya no tiene pudo servir para la permanencia de otros pasados acumulados en él, pero no es su propia permanencia, en la medida en que constituye una actualidad pretérita. La actualidad que a su vez tiene aquel presente dentro del cual lo histórico pervive, no es propiamente una actualidad de lo histórico, sino la actualidad, como siempre, de un presente. Otra cosa no es, en realidad, más que una metáfora, todo lo instructiva que se quiera, pero ontológicamente inválida. ¿Qué es, pues, la permanencia de lo histórico? ¿Qué manera de ser le corresponde?

Una última precisión es, sin embargo, todavía necesaria. La permanencia del ser histórico en la actualidad de un presente es, ciertamente, una actualidad y no una simple posibilidad real. En el presente, que actualmente existe, persiste lo histórico. Pero la actualidad que distingue a la permanencia real de aquella otra permanencia que es solamente posible, no es identificable ni con la actualidad que lo histórico tuvo cuando era un presente, ni con aquella que le conviene al presente actual, dentro del cual se da la persistencia histórica. Es otra suerte de actualidad, beneficiaria de la que tiene el presente y ontológicamente enraizada en ella.

Hecha esta salvedad, procede ahora una confrontación de la entidad especial de lo histórico con las nociones del *acto* y la *potencia,* de las cuales se dice que dividen al ente y a todo género de entes. La exactitud de tal aserto queda comprobada, con lo que acaba de advertirse arriba, ya por el mero hecho de ser posible una distinción entre la simple permanencia posible y la efectiva permanencia real. Pero si el acto y la potencia son entendidos en un plano puramente cronológico, como inflexiones de la temporalidad real de los seres, y no en su dimensión estrictamente entitativa, se hace posible una interpretación del ser histórico que desborda los marcos de estas nociones y se presenta irreducible a ellas.

En el sentido a que se acaba de aludir, suele entenderse el acto como un «ser-ya», y la potencia, en cambio, como un «no-ser-todavía». Algo es, según esto, en acto, lo que ya es; y es, en potencia, lo que pudiendo ser, no lo es todavía realmente. Comparemos ahora el ser histórico con estas dos nociones.

A diferencia de la noción del acto, la de la permanencia de lo histórico implica una peculiar negación. Mientras el acto es un ser-ya, la permanencia de lo pasado en el presente es, en cierta manera, un no-ser-ya. La actualidad perdida, por la cual es lo histórico un pasado, no puede coincidir con el puro no-ser absoluto. De lo que ha sido no puede sin más decirse que no es. En la medida en que fue, su no-ser actual difiere del no-ser que precedió a su existir, esto es, del no-ser-todavía, que era su respectivo ser en potencia.

En contraposición al ser actual, que es un ser-ya, y al no-ser del futuro, que es un no-ser-todavía, el no-ser del pasado es sólo un no-ser-ya. Giros análogos cabe también hacer en la confrontación del ser histórico con la noción de potencia. Mientras que ésta es definida como un no-ser-todavía, la permanencia de lo histórico es, de alguna manera, un ser-todavía. Lo histórico permanece —no es un puro pasado— en la medida en que

todavía es y de alguna manera se conserva en la actualidad de un presente sobre el cual se acumula.

En la *existencia* del presente hay una *persistencia* de lo histórico y como una *instancia* hacia el futuro. A lo primero corresponde, estricta y formalmente, la actualidad o presencialidad; a lo último, en cambio, la posibilidad real o la potencia. Entre ambos, el ser de lo histórico se manifiesta como irreducible a uno y otro concepto.

Paradójicamente, el ser histórico puede ser definido de esta forma: *un no-ser-ya, que, sin embargo, es de algún modo todavía.* Lo que equivale a decir que, en un cierto sentido, el ser histórico se opone al acto, sin ser por ello potencia. He ahí de qué manera lo histórico se nos presenta como una aparente contradicción de la concepción ontológica tradicional. Lo cual sería, de hecho, algo más que una simple apariencia si los conceptos de potencia y acto se limitasen a una función puramente cronológica, como es la que aquí se ha recogido. No obstante, ese sentido temporal hace posible el análisis que acaba de efectuarse y que es ya un punto de partida, aunque no sea más que negativo, para una ontología del ser histórico.

No es inoportuno insistir nuevamente sobre la forma en que el ser histórico posee, sin embargo, una cierta actualidad. La paradoja del ser histórico va referida directamente a la permanencia de que goza este ser, y gracias a la cual la realidad de la historia no se reduce a la estructura puntiforme que le conviene a cada uno de los sucesivos instantes. Más adelante será preciso observar la extraordinaria complejidad cualitativa que, en virtud de ese modo de autoacumulación histórica, tiene siempre el presente por su propio carácter de tal. Pero ahora conviene ceñirnos al problema que estaba planteado con relación a las implicaciones del acto y la potencia en la cuestión de la naturaleza del ser histórico.

Aunque la permanencia de lo histórico no sea estrictamente la actualidad formal que lo pasado, antes de serlo, tuvo, supone, sin embargo, ese modo de ser actual; y ello de una manera necesaria. Si *lo* que es histórico no fuese nunca en acto, la historia misma no existiría jamás. Entiéndese, claro es, no ya la historia escrita, sino la propia y efectiva historia real, en cuyo seno el ser histórico se inscribe. Dicho de otra manera: lo que se afirma es, ante todo, que esa historia real no puede componerse de puras virtualidades sin sujeto. La permanencia es permanencia de algo a lo que antes convino, simplemente, la actualidad o existencia.

Aquello a lo que compete ser histórico es actual en cuanto que presente. De aquí la necesidad de distinguir, a los efectos de la pulcritud terminológica, entre lo histórico materialmente y formalmente entendido. Considerado por su materia, esto es, por aquello a lo cual le acontece ser histórico y permanecer en otros presentes, lo histórico es susceptible de dos modos de ser: una existencia actual, sin la cual no habría sido, y una especial permanencia, sin la cual dejaría de ser. Considerado, en cambio, de una manera formal, lo histórico se define únicamente por esa permanencia. Y aunque ésta implica una actualidad, lo que en rigor funciona como tal es el mismo presente sobre el que aquél se acumula.

Por esa actualidad que lo histórico tiene en su dimensión material puede decirse que

toda época y todo presente están cerca de Dios. *En la medida en que es actual, lo histórico se evade en cierta forma de la historia.* Si con razón se ha dicho de la forma que es un *quid divinum,* mucho más podría decirse, sobre ese mismo plano, acerca del ser y la actualidad. Por su ser actual el ser histórico vive un instante privilegiado, cumple la maravilla de estar *siendo,* siquiera sea un momento, a cara descubierta y no bajo los pliegues de otro nuevo presente. La actualidad es la desnudez de lo histórico y aquello por lo cual, aun en su mismo ser precario y transeúnte, participa una vez del ser que es puro acto.

Ese privilegio, sin embargo, es efímero. Apenas el ser histórico se atreve a ser cuando, en virtud de su misma naturaleza, depone la actualidad de que participaba y se hace un pasado. Es entonces, no obstante, cuando comienza su nuevo ser. La permanencia reemplaza a la actualidad; la subsistencia histórica hace las veces de la real existencia y, a su modo, prolonga el ser de lo pasado. Tal es el momento que interesa para una ontología del ser histórico.

4. VIRTUALIDAD Y PERMANENCIA

Cuando el pasado se hace pasado entra efectivamente en el curso de la historia, si se reviste de un ser especial irreducible al que tuvo antes. Gracias a ese ser, el ser histórico, que ya ha dimitido de su existencia, continúa teniendo *virtualidad* sobre los ulteriores presentes. A ese ser especial, merced al cual lo histórico gravita virtualmente en el presente, lo denominaremos el ser virtual de la existencia histórica.

Se ha definido arriba la especificidad del ser histórico en cuanto tal como una «permanencia» que sustituye a la actualidad por lo que aquello que es histórico se sustraía de alguna forma a la historia. Es esa permanencia lo que define la historicidad entitativa del ser histórico; o lo que es igual —para seguir empleando los conceptos movilizados hasta ahora—: la permanencia del ser histórico es lo que hace histórico a un pasado.

Pero esta permanencia —inercia, gravitación, acumulación, como quiera llamársela— no resuelve sin más el problema. Por el contrario, engendra nuevas dificultades. Urge, en efecto, advertir que aquí se trata de una permanencia que, sin embargo, conviene a algo entitativamente pretérito.

El ser histórico, aquello a lo que conviene ser histórico, es realmente un pasado. Ocurre, pues, preguntar: ¿de qué manera lo que es pasado puede permanecer? El *problema* consiste en comprender ese hibridismo entitativo de lo histórico, esa su doble naturaleza de permanente y pasado.

De un modo general, la idea de permanencia plantea siempre el problema de una conciliación de lo pasado con lo actual, en el dominio de los seres dinámicos. Permanente en el cambio es aquello que dejando de ser en un sentido continúa siendo en otro. Y el problema consiste en la distinción y armonía de aquellos dos aspectos, bajo los cuales y por los cuales puede decirse que algo, a la vez, es permanente y cambia.

Pero el problema del ser histórico envuelve una dificultad mayor, porque lo histórico es realmente un pasado, de cuya actualidad entitativa no se conserva nada. Cosa distinta es que algo se conserve de lo histórico por sus repercusiones o secuencias. No caben ilusiones. Nuestro actual presente, el horizonte histórico dentro del cual vivimos, está destinado a morir en su individualidad existencial. Lo que quede de él en el futuro no podrá ser su ipseidad ontológica, sino una huella, una consecuencia, algo, en suma, derivado de él, pero no él mismo. ¿Qué permanencia es esta de lo histórico, radicado en su misma negación? ¿Cómo pervive lo que precisamente desaparece? He aquí planteado el sugestivo y difícil problema de la permanencia histórica.

El gran descubrimiento de Aristóteles fue la noción de potencia real, merced a la cual entre el ser y el no ser de Parménides se instala un cierto medio: el no-ser-todavía, elaborado en la teoría de la generación sustancial. Como esta teoría tiene un sentido ontológico, la potencia real de Aristóteles se contrapone a la simple posibilidad lógica. La potencia real pertenece al haber entitativo del ser al cual conviene. Es algo que hay en él, algo de lo que en realidad él se compone, y que, si bien determina una limitación, hace posible, a su modo, un ulterior perfeccionamiento. En la medida en que un ser no es puro acto, tiende a la plenitud que no posee y de la cual es capaz; existe en él una apetencia de su complemento.

Pero aunque la potencia sea una realidad en el ser que la tiene, este ser es tan sólo en la medida en que es en acto. Cada cosa es aquello que actualmente es. El Ser Supremo es el puro ser, sin añadido alguno, en cuanto que es el Acto Puro. Pero los mismos seres que en su entidad albergan una dosis mayor o menor de potencia son lo que son por cuanto son en acto.

La actualidad y el ser *strictu sensu* vienen, por tanto, a identificarse. Santo Tomás caracteriza el ser como *actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum.* Y Gil de Roma, el gran discípulo del Santo, describe insistentemente el ser, en contraposición al cambio, como acto de un ente en acto, por cuanto que está en acto. En la potencia misma hay una relación trascendental al acto, sin la cual no es siquiera pensable.

El ser histórico, por ser pasado, ha perdido su actualidad. Es un ser que fue en acto, después de ser posible, pero que ahora está sustituido por la actualidad del presente. Y, sin embargo, no es menos cierto que en esta actualidad hay una pervivencia de lo histórico sin la cual el presente no podría explicarse. Cada presente no se limita a venir después de su pasado inmediato, sino que en algún modo lo contiene, lo implica, lo supone; y él mismo pasa luego a gravitar sobre el presente que le sustituye, condicionándolo en su estructura.

De esta manera ocurre que, por un lado, lo histórico deja de ser, en tanto que, por otro, continúa existiendo. La permanencia del ser histórico deberá conciliar los dos extremos de esta oposición, siendo un modo de ser especial que, en cierta forma, sea también un modo de no ser. Y por lo pronto, es claro que ese ser, en lo que tiene específicamente de histórico, no consiste en la actualidad formal que lo pasado perdió. Se

trata sólo de una especial «conservación» que implica la actualidad de algo en lo cual lo pasado perdura.

Esa conservación es provechosamente comparable, por el modo de ejemplo y simple analogía, con la que tienen los elementos físicos en la estructura de los compuestos integrados por ellos. Existe un paralelismo entre la permanencia histórica de lo pasado en el presente y la conservación, en el compuesto o «mixto», de sus elementos reales. De este paralelismo es posible obtener instructivas consecuencias.

Los elementos, en efecto, «están en el cuerpo mixto de una manera virtual y no actualmente»[177]. Se da, pues, una cierta *permanencia* de los elementos en el mixto integrado por ellos, pero esta permanencia no es identificable a la actualidad de los mismos. Lo que posee el ser actual es ya el mixto obtenido por la combinación de aquellos elementos, cuya es la resultante.

Análogamente, lo que posee el ser actual es el presente sobre el cual lo pasado gravita. La diferencia entre ambas situaciones es demasiado clara para que sea preciso detenerse en ella. Pero esta diferencia no anula una semejanza de sumo interés. También los elementos, como los hechos pasados, pierden su actualidad y, sin embargo, se conservan en una nueva estructura.

Lo histórico, por su parte, tiene, como los elementos, un ser virtual en la entidad que los sustituye. Hay algo del pasado que se salva en el nuevo presente. De los elementos, a su vez, dice Aristóteles que algo conservan en el compuesto: su virtualidad[178]. No entran, pues, en él, precisamente, como estaban antes, sino recíprocamente modificados y alterados. Pero sus respectivas virtudes, atemperadas las unas por las otras, están en el compuesto: «Las formas de los elementos permanecen en el mixto no en acto, sino por su virtud; pues permanecen, aunque con menos intensidad, las cualidades propias de los elementos, en los cuales está la virtud de las formas elementales»[179].

Lo histórico, a su vez, se encuentra en el presente no de un modo formal, sino de una manera virtual, por sus secuencias o repercusiones. *La existencialidad típicamente histórica es el ser virtual que un pasado conserva en un presente.* Y así como la virtud o cualidad activa del elemento posee, aunque suavizada, una eficacia en el mixto, también lo histórico influye en el presente que lo supone, bien que *de un modo condicionativo y material.* Pero, sobre esto último, habrá que insistir después. Por el momento interesa recoger una consecuencia que se desprende inmediatamente de lo anterior.

5. LA HISTORICIDAD DE LOS HECHOS

La historia se resume en cada hecho histórico. Por el ser virtual que lo histórico tiene en el presente, las nuevas situaciones prolongan las pasadas. Esto debe entenderse, naturalmente, con relación a la historia que se antepone al hecho. Para afirmar algo más sería precisa la negación de la libertad humana que, aun actuando sobre materiales que el pasado le brinda, es inventiva y como creadora de las situaciones subsiguientes.

Gracias a la virtualidad de los pasados implícitos en cada nueva situación puede afirmarse que la historia posee una estructura concéntrica. De este modo es posible señalar, con relación al hecho histórico, nuevas e interesantes consecuencias. Por lo pronto, ésta: *cada hecho histórico es, a la vez, un todo y una parte.*

El hecho histórico es «todo» en la medida en que se acumulan en él las virtualidades de la historia precedente. De ahí la complejidad formal de toda situación histórica. El hecho histórico es «parte» en la medida en que a su vez se encuentra virtualmente recogido en los presentes ulteriores. De ahí la dificultad de aislar una situación histórica de su doble contexto previo y posterior.

Un corolario de ello es la noción de la fluidez y continuidad indefinidas de la historia. El verdadero progreso histórico es un proceso de complicación del presente, un enriquecimiento cualitativo que, para los efectos puramente formales, se encuentra desprovisto de principio y de fin. La fluidez de la historia se prolonga, sin término, bajo este aspecto eidético, retrospectiva y prospectivamente. No quiere ello decir que no exista un principio y un término reales de la historia. Pero la *forma* bajo la cual entendemos la historia es, como toda forma, infinita en su línea. Por ello mismo, el historiador ha de proceder, de hecho, como si la historia fuese infinita. La apelación a un origen y un fin de la historia no es nunca una explicación histórica.

No debe concebirse, sin embargo, la misma continuidad de la historia como un puro fluir, dentro del cual fuera imposible señalar etapas, períodos, momentos. Por el contrario, la condición de la intelección de un proceso es primero analítica y luego sintética. De hecho, la historia se compone, realmente, de situaciones distintas, entrelazadas sin duda, pero no confundibles. El pensamiento de una continuidad histórica sin soportes, es una pura abstracción. La fluidez de la historia, lejos de ser abstracta, consiste en una articulación o sistema de hechos que se comportan a modo de elementos.

Mas todo hecho histórico se integra en el curso total de la historia. Pulsar un hecho histórico equivale a congregar en él la totalidad de las virtualidades precedentes. Y ello no por una exigencia puramente metodológica, sino como un resultado de algo inmanente al hecho en su propia entidad. *El hecho histórico es sólo un cuasi-elemento de la historia, porque a la vez que es parte en su dirección prospectiva tiene el carácter de un todo en su dimension retrospectiva.*

Por hecho histórico debe entenderse, aquí, única y exclusivamente aquel hecho que pertenece a la historia de una manera estricta y formal. Aunque la historia deba tomar en cuenta una porción de factores extrahistóricos que influyen realmente en su curso, esos factores no interesan aquí en la medida en que con relación a ellos no puede establecerse el carácter de la complicación virtual histórica. Para nuestro tema, esos factores deben considerarse, siguiendo la terminología de Xenopol, no como verdaderos hechos de sucesión, sino como simples fenómenos de repetición. Con relación al hecho propiamente histórico, debe entenderse, por tanto, la doble naturaleza de todo y parte que afecta a los elementos o cuasi-elementos de la historia.

Al hecho histórico, como todo, le conviene la existencia actual. Al hecho histórico, como parte, sólo le afecta la existencia virtual. Lo histórico es un todo cuando ejerce su

ser en el presente que le conviene de suyo; cuando de hecho existe y no es un pasado. La presencialidad de los hechos históricos no es histórica más que por ese lastre de virtualidades que todo presente arrastra. Más tarde, justamente al perder su actualidad, se hace histórica por el ser virtual que mantiene en un nuevo presente.

Tomemos como ejemplo nuestro propio presente actual. Nuestro presente es histórico, ahora, por modo retrospectivo y esencial, pero no de una forma existencial. El ser que le conviene es el ser actual, aunque su contenido y determinaciones impliquen una historia. Dicho de otra manera: todo hecho presente es esencialmente histórico si se acumulan y por acumularse en él virtualidades *ajenas,* las del pretérito; pero todo hecho presente es existencialmente histórico por su *propia* virtualidad en presentes futuros.

Desde el punto de vista del ser existencial, no puede llamarse histórica a ninguna actualidad, aunque ésta sea histórica por la virtualidad que sobre sus contenidos esenciales ejercen otros presentes, los pasados. Ahora bien: el hecho histórico es un todo por componerse de esa virtualidad de los pasados y de la actualidad, por la que, de algún modo, se sustrae un instante a la historia.

Resulta, así, que la formalidad histórica de los hechos —su historicidad estricta y propia— es una dimensión que les conviene en cuanto que son partes. *La historicidad es, constitutivamente, parcialidad.* Más adelante podrán extraerse las oportunas consecuencias para una teoría del conocimiento histórico. Desde un punto de vista ontológico, aquella parcialidad nos lleva, por ahora, a perfilar las anteriores conclusiones, haciendo posible una definición: *llamamos ser histórico a aquella virtualidad que conviene a los hechos humanos en cuanto que son formalmente partes.*

El carácter humano de estos hechos y el problema de si realmente son individuales o sociales no nos afecta aquí, pues lo que ahora importa no es la cuestión de la esencia de la historia, sino la de su ser existencial. Con relación a este ser llamamos histórico al hecho que no se agota en pasar, sino que goza de una presencia virtual en el presente humano; pero lo decisivo para los fines de nuestro tema consiste en la implicación necesaria de la virtualidad y la parcialidad de lo histórico, tal como arriba se ha formulado. El hecho histórico es realmente parte en la medida en que tiene un ser virtual. Fuera de este ser —antes de él—, el hecho histórico representa una forma de totalidad a la que conviene el ser actual (conservado o perdido). Inversamente, el hecho histórico es virtualmente permanente por cuanto que funciona como parte dentro de la estructura de un presente.

Se requiere, sin embargo, para su misma virtualidad, que el hecho histórico funcione como parte de una manera formal y en cuanto hecho. Inmediatamente habrá que abordar la índole «material» que conviene a los hechos por su carácter de partes, ya que, en efecto, la parte, en cuanto tal, es una cierta materia respecto del todo. Pero al decir que un hecho, en cuanto histórico, debe ser parte de una manera formal, quiere significarse que su carácter de parte le viene dado aquí precisamente por su naturaleza de hecho.

Todo hecho, en efecto, sea histórico o no, es susceptible de integración en una doble serie. Por su dimensión actual, los hechos forman parte de una serie simultánea que es el conjunto de los acontecimientos mutuamente contemporáneos; por su dimensión virtual,

los hechos se inscriben en una serie sucesiva que es como un gran hecho, como una especie de hecho cuyas etapas son los hechos que la integran. En cuanto que todo acontecimiento es formalmente sucesivo, la serie a la cual le conviene pertenecer de una manera formal es la serie sucesiva de los hechos. Y la virtualidad del ser histórico —su misma historicidad ontológica— se manifiesta así, como el carácter de parte que los hechos poseen por inscribirse en una articulación sucesiva.

6. LA HISTORIA COMO MATERIA DE SÍ MISMA

Por ser el hecho histórico, de una manera formal, parte de la historia, compórtase respecto de ésta de un modo material. De ahí que el hecho histórico en cuanto tal no pueda ser entendido sin apelar a un contexto, más o menos amplio, de carácter histórico también (la parte es algo de lo que el todo está hecho; por tanto, algo que se comporta como materia respecto de la cual hay una forma que conviene al todo y determina y recoge su complejidad interna).

Cada hecho histórico, pues, se comporta respecto del siguiente como una cierta *materia presupositiva.* Los presentes históricos no surgen de la nihilidad de sus pasados inmediatos, sino que los implican como el efecto implica la condición y la causa material. Antes que sobre ninguna otra cosa, la historia se apoya sobre sí misma; se nutre de sí propia; se supone en su misma entidad, a través de la pluralidad sucesiva de sus partes. El hecho histórico es, por tanto, la materia ontológica de la historia.

Cuando se habla de una virtualidad de lo histórico sobre el presente, hay que descartar el comprenderla por la manera del influjo de la causa eficiente sobre su efecto. Los pasados históricos no son la causa eficiente de la historia. De un modo general, el tema de la eficiencia está aquí eliminado, porque lo que se intenta es estudiar la constitución intrínseca de lo histórico; y la eficiencia, lo mismo que la finalidad, pertenecen a la dimensión extrínseca respectiva. *La verdadera y propia causa material de la historia, la causa material que la historia posee en cuanto tal, por virtud de su misma naturaleza, son los hechos históricos.*

De ahí una nueva perspectiva para la ontología de estos hechos, la cual hará posible la aplicación a los mismos de un repertorio de nociones filosóficas que ahonden en su naturaleza y nos la expliquen rigurosamente.

Las consideraciones que siguen son un ensayo de encuadramiento de la causalidad específicamente histórica en la teoría ontológica de la causa material. La forma en que la historia influye sobre sí misma constituye una especie de condicionamiento inmanente, un caso peculiar de determinación interna cuyo sentido puede aclararse a la luz de la doctrina de la causación material (de la que es un ejemplo típico no suficientemente elaborado).

Las investigaciones sobre el ser de lo histórico se han dirigido en su mayoría hacia las

perspectivas de la finalidad y eficiencia, descuidando de hecho este aspecto, íntimamente constitutivo de la estructura ontológica de la historia.

Las causas intrínsecas —material y formal— de la historia guardan una profunda conexión, no sólo en su mismo ser, sino también para los fines especiales de su estudio. El hecho de que la propia «parcialidad» de lo histórico sea una nota constitutiva del mismo, lleva necesariamente a transitar desde la perspectiva formal a la dimensión material de la historia. Porque lo histórico es formalmente virtualidad de un pasado en una nueva actualidad, la historia se constituye en su propia materia. Lo que equivale a decir que, *en cierto modo, la formalidad de la historia consiste en su propia materialidad intrínseca.*

La perspectiva desde la que se aborda en este ensayo una teoría de la causación material histórica es la que corresponde al modo de determinación que en la doctrina de la Escuela se reconoce a la denominada *materia ex qua.* Los hechos históricos son, en cuanto condiciones, algo determinado a partir de lo cual se establece una nueva situación. Cada futuro enraiza en un presente, como cada presente se apoya en un pasado: valiéndose necesariamente de él para afirmarlo o para negarlo, para intentar su prolongación, o bien para desviarse de él en el sentido que fuere; siempre, sin embargo, partiendo de él mismo, apoyándose en él. Aun en la forma más revolucionaria de negación de un pasado, hay una honda fidelidad ontológica hacia aquello que es la condición sobre la cual y desde la cual el presente es posible.

Un hecho es, en rigor, histórico, en la medida en que actúa como una condición inmanente de la historia, vale decir, por cuanto que entra en ella como *materia ex qua* de una situación nueva. No quiere esto decir que sólo el hecho histórico sea la materia o cuasi-materia de la historia. El agente eficiente de ella cuenta también con otras condiciones, de carácter intrínseco, a las que corresponde una eficacia no menor que la que ejerce el pasado sobre el presente y éste, a su vez, sobre el futuro. Tan evidente es la realidad de estas condiciones intrínsecas, que de hecho sólo en ellas suele detenerse la atención de muchos de los teóricos de la historia; no así los historiadores de oficio, los cuales, a la hora de hacer sus relatos, como movidos por una inspiración instintiva, se inmergen en el interno condicionamiento histórico, sin prescindir, no obstante, de la eficacia de los factores externos.

La explicación típicamente histórica parte esencialmente del supuesto de que *los hechos dan razón de los hechos.* Historiador es ante todo aquel que para explicar un hecho recurre a otro. La labor de la historia es, en este sentido, indefinidamente retrospectiva, a causa de su misma formalidad esencial. Pero ello supone que la historia es como la materia de sí propia, siendo el pasado histórico la condición de la intelección del presente porque realmente es la condición misma de su existencia. Esto es lo que se expresa al afirmar que los hechos históricos son, de un modo inmanente, la verdadera *materia ex qua* de la realidad de la historia.

Distinguen los tomistas, entre *materia ex qua* y *materia in qua.* En el opúsculo sobre los principios de la naturaleza aplica el propio santo Tomás esta distinción a la diferencia entre el comportamiento de la materia prima respecto de la forma sustancial y el de la

sustancia —sujeto— respecto del accidente.

Las formas sustanciales materiales son educidas radicalmente de la potencia de la materia prima, y no puede decirse que ésta sea la materia en la cual es la forma sustancial, porque en rigor ni la materia prima ni la forma sustancial son verdaderamente; lo que «es», es el compuesto integrado por ambas sustancias, y que, por lo mismo, puede hacer de sujeto en el cual inhiere una nueva determinación que es ya, naturalmente, una determinación accidental. La pura materia prima es, por tanto, sólo *materia ex qua* de la forma sustancial, y no un verdadero sujeto óntico, ya que de suyo no tiene el ser; mientras que el compuesto —la sustancia— es también *materia in qua* del accidente.

Al emplear aquí la noción de materia con relación a los hechos históricos, se la toma en sentido *funcional.* Lo histórico es materia en el sentido de causa material, esto es, de algo que se comporta con relación a otro a la manera en que la causa material ejerce su oficio de causa. Por consiguiente, no se pretende hipostasiar los hechos históricos, sino tan sólo advertir su función en el dinamismo real de la historia.

Y en este sentido, lo que primero debe decirse es que los hechos históricos no se comportan como *materia in qua.* Ningún hecho es sujeto de otro. La relación entre el antecedente y el consiguiente histórico no es la que existe entre la sustancia y el accidente. Cuando se habla de una acumulación o gravitación del pasado en el presente no se alude tampoco a una composición accidental, como la que se da entre el sujeto óntico y su determinación, bien que sea cierto que el pasado determine realmente al presente y se acumule y gravite en él.

El hecho histórico es *materia ex qua,* y ello de un modo peculiar, específico. Por lo pronto, no debe entenderse su condición de causa material como si se tratara del carácter de un ser que necesita o puede ser ulteriormente determinado. Los pasados históricos no son determinados por los presentes cuya materia son; sino que, enteramente al contrario, son aquéllos quienes determinan a éstos como la condición a lo condicionado. Es cierto que la revelación de la virtualidad de un pasado histórico sólo se obtiene por su confrontación con la entidad de un presente. Pero esto no significa nada parecido a una reacción física del presente sobre el pasado.

En segundo lugar, la causación material histórica debe ser distinguida de la que hace posible en el mundo físico los cambios y procesos reversibles. Con ocasión del estudio que verifica Aristóteles sobre la imposibilidad en general de una serie infinita de causa[180] distingue el Filósofo dos modos de causación material que se corresponden con la diferencia que pretendemos establecer:

«De dos maneras se hace una cosa de otra, no en el sentido en que se dice hacerse después de ella, como las fiestas olímpicas después de las ístmicas, sino como del niño se hace el hombre, y como el aire se hace del agua.»

La simple prioridad cronológica no implica razón de causa material. Hacerse de una cosa no es simplemente hacerse después de ella. Pero el «hacerse de» reviste dos maneras diferentes, que se comparan respectivamente al modo como el hombre se hace del niño y al modo en que del agua se hace el aire. Se trata aquí no de una doble

ilustración para lo mismo, sino precisamente de un ejemplo para la causación material irreversible y de otro para la reversible.

La causación material histórica no es una simple prioridad temporal, pero es, no obstante, cierto que, inversamente, la prioridad temporal histórica lleva consigo una causación material. El pasado tiene, efectivamente, un carácter histórico, por cuanto no se limita a anteceder de una manera abstractamente cronológica a una nueva situación actual, sino que la precede como la causa material precede a su efecto y la condición a lo condicionado. Lo cual lleva consigo una asimilación de la prioridad histórica, de tipo irreversible, a la causación material irreversible del ejemplo aristotélico.

Tal asimilación no es, sin embargo, una identidad perfecta, como podrá mostrarse más adelante. Por ahora interesa subrayar la analogía que bajo ciertos aspectos hace posible la mencionada asimilación. El comentario de santo Tomás al texto aristotélico recoge sus conceptos de una manera sumamente instructiva para nuestro caso:

«Conviene propiamente decir que algo se hace de algo —dice el Santo[181]— cuando algún sujeto cambia de una cosa a otra.» Antes de proseguir urge afirmar que el *fieri* histórico no es, en este sentido, un verdadero hacerse. Los hechos históricos no cambian en la historia, no se comportan realmente como sujetos ónticos de movimiento. Hay un cambio *de* hechos, pero no un cambio *en* los hechos. Y, sin embargo, la sucesión propiamente histórica no es equiparable a la que se ejemplifica con la sucesión de las fiestas olímpicas a las ístmicas. La prioridad y la sucesión históricas no son abstractamente cronológicas, sino que implican un condicionamiento, y por lo mismo, una cierta forma de causación material. De suerte que aunque los hechos históricos no constituyan una entidad única que permaneciese como un sujeto a través de los cambios de la historia, puede tomarse a ésta como un cuasi-sujeto (el verdadero sujeto es la humanidad misma, cuya evolución es aquélla) que se comporta, a través de sus hechos, como una cierta causa material de sí propia y a la manera que corresponde al hacerse irreversible del ejemplo aristotélico.

Volviendo al comentario nos encontramos con una aclaración de las diferencias entre los modos de la causalidad material, después de haber consignado estos modos según la misma ejemplificación de Aristóteles. El texto merece la transcripción íntegra:

«Muestra [el Filósofo] dos diferencias entre los mencionados modos. De las cuales la primera es que decimos que el hombre se hace del niño como de lo que está haciéndose se hace lo que está hecho; o de aquello que está perfeccionándose, lo que ya es perfecto. Pues lo que se está haciendo y perfeccionando es un medio entre el ente y el no ente, como la generación es un medio entre el ser y el no ser. Y, por tanto, decimos, ya que por el medio se llega el extremo, que de lo que se engendra se hace lo que está engendrado, y de lo que se perfecciona lo que es perfecto. Y así decimos que del niño se hace el hombre, o del que aprende el que sabe, porque el que aprende se comporta como estando en un hacerse hacia el que sabe.

En cambio, en el otro modo, según el cual decimos que del aire se hace el agua, uno de los extremos no se comporta como vía o medio hacia el otro, como el estar haciéndose al estar hecho, sino más bien como un término que se abandona para que se

llegue al otro término, y por ello, de la corrupción del uno se hace el otro»[182].

La clave de esta primera diferencia estriba en el carácter de vía o medio que tiene la causa material en el primer caso y del que se encuentra desprovista en el segundo. Con relación a la sucesión interna de los hechos, la historia se comporta de una manera semejante a la que conviene al primer modo de causación material. Por su ser actual, los hechos de la historia carecen sin duda de aquel carácter de vía o medio; les corresponde, por el contrario, un cierto valor absoluto, por el que, de algún modo y como arriba se ha comentado bastante, se sustraen a la historia. Pero en cuanto que los hechos entran a formar parte de la historia y se estructuran formalmente en ella como hechos históricos, tienen, en cambio, un ser virtual, por el que predisponen el futuro por modo material y condicionativo y, de esta forma, lo preparan, anuncian y sugieren.

El hecho histórico tiene en su dimensión actual, y por ella, la *existencia.* Pero en cuanto que es formalmente histórico según su dimensión virtual, contiene una *instancia,* como una cualidad prospectiva por la que no se limita a ser un simple acontecimiento anterior. Gracias a esta cualidad, el hecho histórico, en cuanto histórico, tiene un cierto carácter de vía y medio hacia las situaciones subsiguientes.

La entidad de los hechos históricos no se agota en su misma parcialidad formal; cualidad ésta que les sobreviene en el interior de la estructura melódica de la historia. Desde un punto de vista ontológico, puede decirse que así como la «totalidad» conviene al hecho histórico en su existencia actual y de esta manera le cierra sobre sí mismo, privándole de ser un puro medio; en cambio, la misma virtualidad de lo histórico, por cuanto opera desde ella el agente real de la historia, se constituye en una condición ineludible del proceso real de los hechos, imprimiéndole a éste una cierta *orientación.*

No es indiferente, aun contando con la libertad del agente histórico, que un hecho determinado preceda a una determinada situación. La orientación de la historia, aunque eficientemente producida desde la libertad humana, está influida materialmente por la realidad de los hechos históricos. Hay una dilatada responsabilidad de los hechos, una profunda resonancia del pasado a lo largo de toda la historia, como hay en el adulto, contenido a su modo, lo que el niño y el joven fue adquiriendo realmente en el transcurso de su desarrollo.

Pero existe también otra diferencia entre los modos de causación material que arriba nos ocupaban. «De la anterior diferencia —añade el Santo en su comentario— concluye [Aristóteles] otra. Pues es evidente que en el primer modo una cosa se comporta respecto de otra como el hacerse respecto de lo hecho y el medio respecto del término, porque guardan entre sí un orden natural. Y por ello no son mutuamente reversibles de modo que indiferentemente el uno se hiciera del otro. Por lo cual no decimos que del hombre se haga el niño, como decimos lo inverso... Pero según el otro modo, por el que algo se hace de algo, existe reversión. Pues así como el agua se engendra del aire corrompido, así de la corrupción del agua se engendra también el aire. Y ello precisamente porque estas dos cosas no guardan entre sí un orden natural como es el del medio respecto al término, sino que se comportan como dos extremos, cada uno de los cuales puede ser tanto primero como último»[183].

Los hechos históricos no admiten la mutua reversibilidad. Aunque el carácter de vía y medio no les afecta en la totalidad de su ser, tampoco pueden intercambiar mutuamente sus puestos, ceder su topografía histórica, por la cual tienen un valor relativo inalterable. Los hechos se sustituyen realmente según una ordenación imprescriptible, que no permite nunca un verdadero retorno. La venerable teoría del «gran año», los ensayos de periodización cíclica de la historia y los ingenuos renacentismos no pasan de ser metáforas inspiradas en imágenes ahistóricas, naturalísticas, ineptas para la verdadera comprensión del curso irrevocable de la historia.

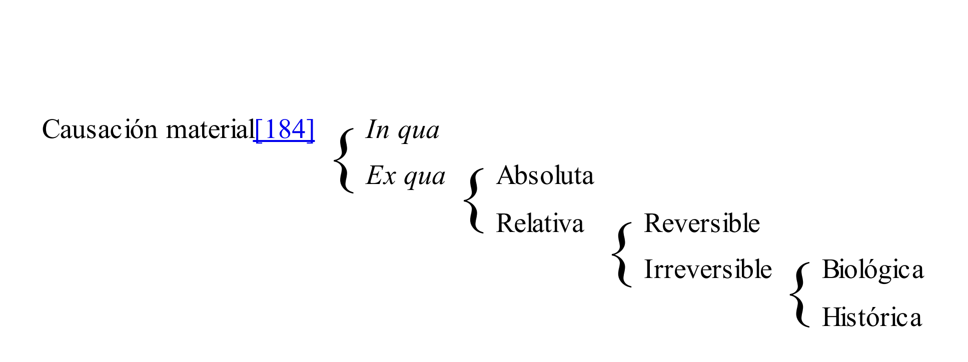
La imposibilidad de reversión, característica del primer modo de la causación material, se fundamenta en el orden natural que un ser tiene hacia otro. Entre los hechos de la historia existe también una a modo de ordenación natural, distinta, desde luego, a la que se da en la causación *sicut ex puero fit vir,* pero análoga a ella. Los hechos históricos se apoyan entre sí, se suponen recíprocamente, determinando una línea de orientación fija, semejante por esa constancia a la que se describe en la evolución del perfeccionamiento biológico.

Gracias a ello, la historia es ontológicamente progresiva, aunque pueda atentarse contra este progreso y aunque también, desde un punto de vista axiológico, pueda hablarse de etapas decadentes. Del adulto procede el anciano —por seguir el ejemplo biológico— y, sin embargo, es justo hablar, con relación a ellos, de una causación material biológica que, por un lado, lleva consigo un perfeccionamiento, bien que por otro implique una decadencia.

Pero la peculiaridad de la causación material histórica reside ante todo en su formal infinitud. La historia no se detiene en algo verdaderamente hecho, perfecto, acabado. La causación biológica tiene, en rigor, su término natural en una plenitud de su sujeto, hacia la cual, como hacia su fin, tiende todo el proceso generativo y perfectivo. La implicación histórica de los hechos pasados en los presentes lleva consigo un cierto enriquecimiento, una complicación ontológica, de alguna forma equiparable a la que se da en el proceso biológico; pero no aboca siempre a una verdadera plenitud. Sabemos por otra parte que la finalidad del desarrollo humano histórico es el perfeccionamiento mismo del hombre; pero este perfeccionamiento es en la historia un *fieri,* un *perfici,* y no una verdadera y completa plenitud, la cual coincidiría formalmente con un acabamiento de la historia.

Las consideraciones efectuadas sobre el carácter de la causación material intrínseca de la historia nos han permitido hacerle a ésta un lugar en la teoría general de la causación *ex qua,* merced a la distinción aristotélico-tomista de los dos modos, típicamente distintos, en que se da realmente la mencionada causación. Como de hecho la que corresponde al condicionamiento histórico sólo tiene una cierta analogía con uno de ellos, precisa hacer siempre la salvedad oportuna y considerar la causación histórica como algo peculiar, explicable por ciertas semejanzas, pero que tiene su propio carácter.

Todo lo que se ha dicho aquí sobre la historia en su perspectiva material queda sinópticamente recogido en este esquema:



7. LAS PROPIEDADES DEL CONTINUO HISTÓRICO

La causación material que ejerce sobre sí misma la historia a través de sus partes es la intercausación material de las partes de un continuo. En el simple agregado o todo accidental las partes se comportan, con relación al compuesto que integran, de una cierta manera material. Es, en efecto, cada una de ellas, algo de lo que el todo está hecho. La situación es, sin embargo, radicalmente distinta a la que existe en el caso del continuo. Las partes del continuo no se limitan a ser materia con relación al todo integrado por ellas, sino que, mutuamente solidarias por virtud de su misma continuidad, actúan como materia las unas para las otras.

La diferencia entre el todo accidental y ese otro todo esencialmente unitario que es el continuo, consiste, pues, bajo esta perspectiva, en que mientras las partes del primero son materia entre sí, las del segundo, en cambio, son materia con relación al compuesto y en algún modo también respecto a cada uno de los elementos de que éste se integra. La historia, por tanto, y en la medida en que actúa, a través de sus partes, como materia de sí misma, representa un ejemplo muy claro de continuidad entitativa. Esta continuidad no ha de ser entendida, sin embargo, como una fórmula conceptual para expresar el hecho de que la historia «no se interrumpe». Por el contrario, no hay vacíos históricos, no existen oquedades en la historia, en la medida en que ésta es esencialmente continua.

Hay, por tanto, en la misma formalidad de la historia, una exigencia de continuidad que afecta, de una manera decisiva, a la entidad de sus partes. Las partes de la historia son partes de un continuo por existir en cada una de ellas como una cierta solicitud de integración, gracias a la cual ninguna de ellas —en cuanto que es histórica— se segrega realmente de la unidad de continuidad en cuyo seno funciona como elemento. La historia sólo puede ser ónticamente una en la medida en que sus partes —los hechos, situaciones, realidades, denominados históricos— mantengan entre sí de alguna manera aquella fluidez y solidaridad interna que constituyen la esencia de la continuidad.

La historia es, sin embargo, un continuo especial. Las relaciones entre las partes del continuo histórico no son enteramente asimilables a las que existen entre las partes de cualquier otra suerte de continuo. Y, por lo pronto, son distintas de las que se dan en el caso de la continuidad de la extensión.

En el continuo extenso las partes no se limitan a estar en potencia, sino que —

utilizando la descripción de Suárez— debe decirse de ellas que realmente no *son* otra cosa que «entes en potencia». Cuando aquello que hace de parte en el continuo extenso pasa a la actualidad, la unidad del continuo desaparece y, por lo mismo, la actualidad de lo que en éste era parte viene a consistir en la actualidad de un nuevo «todo» que se distingue de aquel del que se segrega por ser cuantitativamente menor, esto es, menos extenso. La actualidad de la parte de un continuo extenso es otro continuo extenso al que acontecen estas dos cosas: 1.ª, ser menor que el continuo del cual se ha escindido; 2.a, haber perdido, precisamente al separarse, la solidaridad o continuidad que tenía con las restantes partes de aquel todo.

En el continuo histórico, la actualidad de una parte no es un todo menor que el que le precede, sino *un todo cualitativamente más complejo que aquel al cual sustituye.* Las partes de la historia, a diferencia de lo que ocurre en el continuo extenso, no se separan, por división, de un todo precedente, sino que están «continuamente» acumulándose en una unidad progresiva. Esta acumulación no es una agregación yuxtapositiva, sino un enriquecimiento, en cuya virtud las partes de la historia son otros tantos todos cada vez más complejos.

Coinciden, pues, las partes de la historia con las del simple continuo extenso en que unas y otras, en cuanto gozan de la actualidad, no son realmente partes, sino precisamente todos. Pero difieren, en cambio, en que mientras las partes del continuo extenso son todos más pequeños que aquel del que se escinden, las del continuo histórico son todos más complejos que aquellos que le preceden. Esta mayor complejidad se debe al hecho de que las partes del continuo histórico no pierden su mutua solidaridad al actualizarse. Gracias a la virtualidad del ser histórico, la actualidad de las partes de la historia recoge dentro de sí todo lo que el pretérito tiene de permanente. Por ello cada parte de la historia es un nuevo todo en el que se albergan las partes anteriores, constituyendo, así, una realidad más rica.

La unidad de la historia es, por tanto, una continuidad de enriquecimiento cualitativo. Y lo que la hace posible es justamente la virtualidad esencial de lo histórico. Sin ella, la sucesión de los hechos sería, en sustancia, idéntica al *fieri* natural de la realidad ahistórica en la que se cumple sin excepción la ley según la cual *generatio unius est corruptio alterius*. Aunque en el orden existencial las partes de la historia se suceden en la medida en que van perdiendo la actualidad, no es menos cierto, sin embargo, que la virtualidad del ser histórico representa una especial permanencia por la que no es posible hablar, en absoluto, ni de una generación ni de una corrupción en el dominio de la historia.

El ser histórico se desarrolla en la forma de un *continuo sucesivo.* La conexión de intercausación material que se da entre sus partes debe ser distinguida, en consecuencia, de la que en una forma simultánea existe entre las partes del continuo extenso.

Las partes de la historia funcionan como materia entre sí, pero nunca a la vez y en virtud de una copresencia mutua, sino precisamente en la medida en que se van

condicionando a través de la sucesión de sus respectivas actualidades. En la virtualidad del ser histórico hay, tanto como una permanencia, una exigencia de sucesión, merced a la cual la historia se constituye en una estructura melódica. *El ser histórico tiene su especial virtualidad porque persiste en algo que le sigue, o lo que es lo mismo, en cuanto que se integra en la continuidad de una sucesión.*

Pero el continuo histórico es un caso especial de continuo sucesivo. La coincidencia fundamental con todos los de su género reside en la «temporalidad» que necesariamente afecta a su despliegue. En su virtud, las partes de la historia se ordenan según un «antes» y un «después», cuyo específico carácter conviene ahora advertir.

En el continuo sucesivo, merced a la temporalidad que le es esencial, se dan de hecho tres clases de partes: pretéritas, presentes y futuras. Las partes ya pretéritas han dejado de existir no de cualquier manera, sino precisamente en un *orden* que se mantiene en la sucesión por la que irán en cambio viniendo a realidad las ulteriores partes futuras. Gracias a este orden se hace posible caracterizar en general la estructura temporal de la sucesión, de suerte que instalándonos en el presente, podemos afirmar estas dos cosas: 1.ª, las partes pretéritas pueden ser definidas, todas a la vez, como algo que ha dejado de existir, aunque no pueda decirse, en cambio, que hayan dejado de existir a la vez; 2.ª, las partes futuras se encuentran asimismo todas a la vez en potencia de existir, pero no están en potencia de existir todas a la vez.

Esta esencial *discreción* sucesiva entre las partes del continuo temporal se da íntegramente en la continuidad de la sucesión histórica, pero ello ocurre de una manera especial. Si las partes pretéritas dejasen por completo de existir, el continuo histórico no sería nada esencialmente distinto de lo que constituye la sucesión cronológica abstracta. Pero el acontecer histórico es un tiempo concreto cuyas partes no se limitan a añadirse las unas a las otras según una ordenación vacía; por el contrario, las partes de la historia se disponen realmente en una ordenación de prioridad y posteridad temporales porque ónticamente, esto es, según las exigencias entitativas de su mismo ser, no pueden darse en una serie simultánea. Lo histórico es un ser al que conviene, por naturaleza, realizarse de un modo sucesivo. *De ahí que la prioridad temporal sea en la historia, a diferencia de lo que ocurre en la sucesión cronológica abstracta, también una prioridad de naturaleza.*

De nuevo es la virtualidad del ser histórico lo que hace posible la situación. Si lo pretérito no gobernase a su modo al presente, es decir, si no influyese en éste a la manera de la condición y de una cierta causa material, no se acumularía tampoco en él y, por lo mismo, no haría otra cosa que antecederle. En este caso, el pretérito tendría una simple prioridad temporal con relación al presente, lo cual sería bastante para que la historia constituyese una sucesión irreversible; pero no existiría una auténtica prioridad de naturaleza, única por lo cual lo que en la historia es pasado no es pasado del todo, sino algo que permanece en el presente y a su modo lo explica y determina.

En la sucesión cronológica abstracta lo posterior se limita a añadirse a lo anterior y sólo lo supone a los efectos de una ordenación extrínseca. En la sucesión histórica lo posterior implica lo anterior de una manera esencial y, por tanto, no lo supone sólo a los efectos de

una ordenación externa, sino que lo reclama por virtud de su misma naturaleza. Lo que equivale a decir que propiamente en el acontecer histórico lo posterior es posterior según una exigencia de su contenido esencial y no por una mera vicisitud de su existencia.

Como un corolario se desprende de aquí la consecuencia de que en la historia lo posterior, en cuanto que lo es de una manera histórica, es siempre cualitativamente más rico que lo históricamente anterior. No así en la continuidad abstractamente temporal. La hora segunda del día es una hora más que la primera, pero no es más hora; supone, pues, a la primera, a los efectos de la ordenación cronológica, pero no la subsume ni la acumula en su misma entidad constitutiva. Por el contrario, lo posterior en la historia es *históricamente más denso,* cualitativamente más complejo en la dimensión de su misma historicidad.

Conforme la historia avanza, el número de los hechos acontecidos se acrecienta. Pero no puede decirse, en estricto rigor ontológico, que realmente existan más hechos. En cuanto la existencia connota la actualidad, debe afirmarse que los hechos pretéritos, por serlo, ya no son existentes; y de ahí que no existan más hechos en el presente que en el pasado, aunque efectivamente el número de los acontecimientos que en el presente se implican sea, sin embargo, mayor. Al avanzar la historia no hay actualmente más hechos; lo que hay son hechos más complejos.

Por lo mismo, el análisis histórico se hace más difícil conforme se refiere a hechos más próximos cada vez al presente. La verdadera dificultad intrínseca para el historiador no surge al ocuparse con los hechos remotos en el tiempo, sino, por el contrario, al estudiar los acontecimientos más recientes, los cuales, por su mayor densidad histórica, exigen un análisis y una explicación más complicados. La situación llega a su colmo cuando se trata de la llamada historia «contemporánea». Hacer la historia de su propio tiempo es, en principio, la tarea más difícil que puede acometer el historiador. Y ello no sólo en virtud del tan manido argumento de la falta de perspectiva. Esta falta, sin duda real, no da más que una parte de la dificultad en cuestión; la parte subjetiva. Si de ella se hace la única —como de hecho ocurre casi siempre—, el planteamiento del problema de la historia contemporánea no se limitará a recoger su aspecto subjetivo, sino que será precisamente un planteamiento subjetivista.

Además de esa falta de perspectiva existe algo fundamental, radicado en la misma naturaleza objetiva de lo contemporáneo: la propia ahistoricidad del presente en cuanto tal. La realidad presente es, en tanto que presente, realidad actual. Pero lo que define al ser histórico no es la actualidad sino la permanencia virtual. Por su ser actual las realidades se encuentran, por así decirlo, fuera de la historia. De ahí que sea preciso para historiar una situación, aguardar a que ésta pierda su actualidad y se cargue de ser virtual en sus secuencias o repercusiones.

Por la misma razón puede decirse, sin embargo, en otro sentido, que toda historia es, de alguna forma, historia contemporánea. No, desde luego, en la acepción según la cual lo contemporáneo resultaría ser una realidad histórica, sino precisamente al contrario: en el sentido de que todo lo histórico es, en cuanto tal, una realidad contemporánea.

Virtualidad y continuidad históricas son dos conceptos que expresan una esencial

penetración de un pasado en la actualidad del presente. En la medida en que lo histórico no deja de ser en absoluto, sino que sigue siendo en la especial manera de su virtualidad, debe decirse que existe una continuidad histórica, la cual no constituye un simple bloque de realidades conexas, sino que es la esencial propiedad por la que toda situación histórica ha sido hecha posible desde otra situación anterior. La historia es la materia de sí misma, y, por tanto, esencialmente continua, porque en todo presente humano funcionan virtualidades del pretérito. Estas virtualidades, aunque son del pretérito en su origen, son, sin embargo, virtualidades presentes por estar implicadas en una situación que es actual.

De la continuidad esencial —no puramente fáctica— que corresponde al curso de la historia puede darse esta fórmula, directamente referida a la entidad de los hechos históricos: todo hecho histórico, por serlo, tiene dos dimensiones, a saber: su *presencia* y su *instancia.* La dimensión de presencia conviene al hecho histórico por cuanto que es un hecho. Su carácter de instancia le corresponde, en cambio, por cuanto que es histórico.

La instancia histórica puede ser más o menos fielmente obedecida. Incluso cabe que se la intente violentar. La libertad humana, en efecto, no se gobierna por el mecanismo inapelable de la evolución biológica; pero esta misma libertad tampoco se desenvuelve en el absoluto de un espacio vacío de toda determinación. Elegimos desde una situación concreta cuya presencia real, consciente o inadvertida, limita el horizonte de nuestras posibilidades, a la vez que le otorga un sentido.

La libertad humana sólo hace fracasar aquella continuidad que corresponde a la imagen biológica y naturalista de la historia. Merced a la libertad, la vida humana es historia y no simplemente vida. La continuidad histórica no es la unidad de evolución por la que viene definido el desarrollo biológico, ni la historia es, por tanto, meramente la vida de la humanidad. Y, sin embargo, la historia es esencialmente continua en la medida en que la libertad se despliega de hecho desde una situación inapelable. *La conexión de la situación histórica con nuestra propia libertad es el lazo de unión que permite, a través de la actualidad del presente, conjugar el pasado al futuro.*

De esta manera, la dimensión de instancia de los hechos históricos se identifica con la función de condicionamiento propia a la situación y por la cual la libertad humana no recomienza la historia a cada instante, sino que la prosigue en el ejercicio de su originalidad creadora. Progreso y tradición, ontológicamente considerados, son los extremos conciliables de esta unidad de la continuidad histórica que es, en cuanto humana, una continuidad entre libertades.

8. ONTOLOGÍA DEL FUTURO

El análisis de la existencia histórica no puede llevarse a cabo en su integridad sin una

apelación a la entidad del futuro, precisamente el otro extremo y en apariencia la antítesis misma de la entidad de lo histórico.

Las consideraciones que siguen se mueven únicamente en la dirección de una ontología del futuro, por cuanto éste sólo tiene un sentido para el análisis interno de la existencia histórica y por cuanto que viene a enraizarse en ella como en la única condición de su posibilidad misma. De esta manera, un análisis de la entidad del futuro en cuanto tal, a la vez que enriquece y perfecciona la ontología de la existencia histórica, se fundamenta en ella a la manera en que el propio futuro se enlaza a la historia en su más estricta acepción.

El dinamismo histórico puede ser recorrido en dos sentidos opuestos. Desde el punto de vista de la indagación histórica, el *processus* histórico se inicia con una reversión hacia el pasado. Historiar es, ante todo, y, por lo pronto, retrotraerse a un pasado. Con esto no se pretende decir que la modalidad externa de la exposición o del método histórico consista en invertir la curva evolutiva del acontecer. La actitud del historiador es una reversión hacia el pasado en el sentido de que no toma el presente como algo absoluto, sino que busca la condición de su entidad y, por tanto, de su misma intelección, en la referencia a otros presentes que han dejado de serlo. La dirección en la cual se desarrolla la labor histórica es, pues, sin duda alguna, prospectiva; pero esto mismo no hace más que confirmar aquella previa y fundamental retrospección, según la cual el historiador se decide a entender el presente a partir de un pretérito.

La manera más elemental y rudimentaria en que la conciencia histórica surge, coincide con la sospecha de que el presente no se basta a sí mismo, sino que es radicalmente beneficiario de la virtualidad de un pasado. Pero el proceso histórico puede ser referido, desde otro punto de vista, hacia el extremo opuesto: el futuro. Ello acontece siempre que se sustituye la perspectiva del condicionamiento del presente por la de una tensión de éste hacia ulteriores posibilidades.

Haciendo centro, pues, en lo contemporáneo, la ontología de la existencia histórica se desarrolla hacia atrás si considera al presente bajo su *condición,* y va lanzada en cambio hacia el futuro, si se dirige a lo que en el presente existe de *tensión.* Ahora bien: ambas formas de orientación del dinamismo histórico se confunden realmente en la unidad existencial de la historia. Hay, de hecho, un condicionamiento del presente por el pasado, porque en todo presente existe una tensión hacia el futuro. De hecho, la virtualidad del pasado se identifica a la tensión del presente.

El hecho histórico no es puro pasado porque mantiene una virtualidad en el presente, la cual, en la actualidad entitativa del pasado, existía ya en la forma de tensión o de instancia. Pasado, presente y futuro no se limitan a sucederse como si fuesen meros acontecimientos, sino que constituyen las categorías ontológicas que hacen posible la realidad y la intelección del acaecer histórico.

Pero ello, a su vez, sólo tiene un sentido en la medida en que el presente, en cuanto tal, constituye el permanente eje transeúnte de todo el dinamismo de la historia. De ahí la interna «paradojicidad» de la estructura histórica, continuamente anclada en un presente y, sin embargo, siempre vertida, de una parte, hacia el pasado, y de otra hacia el futuro.

La realidad de ambos extremos —pasado y futuro— se identifica con su ordenación al presente, y ello de tal manera que sólo son en la medida en que se presencializan y no por cierto de cualquier forma, sino en su propia onticidad.

La noción del futuro se mantiene en un plano de existencialidad. Esto no significa que se supere con ella toda aprehensión de tipo esencial, eidético, sino que al referirnos al futuro apuntamos mentalmente a una determinación de carácter existencial, cualquiera que sea la índole formal y el contenido mismo de aquello a lo que acontece ser entendido como futuro. En este mismo sentido se dijo arriba que también el presente y el pasado representan categorías ontológicas del acaecer histórico. Las determinaciones «pasado», «presente» y «futuro» no significan circunscripciones eidéticas, sino nociones directamente referidas al ser existencial de lo temporal. O, si se quiere hablar de una esencialidad de los mismos, habrá que decir que toda su esencia reside en ser «existenciales» del acontecer.

Por cuanto que el futuro constituye una categoría existencial del acontecer, se hace posible otorgarle en general una significación unívoca. No ocurre lo mismo si el futuro se entiende en la acepción, no infrecuente, por la que subrayamos su materia, es decir, aquello a lo que, como a una especie de sujeto, va referida la idea de futurición. Conviene, pues, decir que mientras el futuro es considerado por su materia se encuentra sometido a una incesante renovación; en tanto que al ser entendido según su formalidad se nos aparece como la categoría idéntica de lo que está por ser.

Para una ontología del futuro, la pregunta primera y esencial es ésta: ¿qué ser tiene el futuro, si es que siquiera puede tenerlo? Es claro que la pregunta va referida aquí a la dimensión de existencialidad del futuro. «Lo» futuro, aquello a lo que acontece ser sujeto de la noción de futuro, tendrá el modo de ser esencial que respectivamente le convenga. Y en cuanto que este ser esencial excluye toda contradicción interna, su posibilidad queda, sin más, garantizada. Pero el ser existencial del futuro no se nos presenta, de una manera tan obvia, como ser posible, y —lo que es más importante— atisbamos que aun establecida su posibilidad no estaríamos realmente sino al comienzo de una teoría ontológica del mismo. ¿No existe, por lo pronto, una contradicción, al menos aparente, en la fórmula misma «ser futuro»? Por otra parte, ¿agota la noción de ser posible todo el sentido que lo futuro parece envolver? De una manera inmediata y para una, por así decirlo, primera aproximación, parece que la respuesta a la última pregunta no encierre dificultades de verdadera gravedad. Oportunamente mostraremos aquí las dificultades reales que deben ser, sin embargo, esclarecidas si se plantea el problema en toda su fuerza.

Si se mantiene la simultaneidad conceptual de la actualidad y el ser, queda inmediatamente comprometida la fórmula «ser futuro». Si en la noción del existencial «futuro» entra el no-ser-todavía (no importa, por lo pronto, la forma en que ello ocurra) y, si por otra parte, la idea de futuro no es identificable a la del puro ser en potencia, ¿cómo es posible considerarle un ser?

La dificultad es, bajo algún aspecto, asimilable a la que se presenta en el problema del ser de lo pasado. También con relación al futuro cabe introducir la distinción entre lo que es por posición y lo que es por naturaleza. Y cabe entonces preguntarse si lo futuro no será tal, no por su misma naturaleza, sino, precisamente, por su relación al presente dentro del cual estamos instalados.

La situación es aún más grave que la que se plantea con relación al ser de lo pretérito. De lo pasado cabe, al menos, decir que tuvo realidad. Lo pretérito fue; y ese ser que el pretérito ha perdido no puede, sin más, negarse. Aunque el pasado no sea en la actualidad, hubo una actualidad en la que era. La diferencia entre el no ser y el pasado es, por tanto, imborrable, siquiera sea por el recurso a esa mínima dosis de ser que es el puro haber sido.

Pero el futuro ni está siendo ni ha sido. Futuro es lo que está por ser. Anclando en el presente, esto es, haciendo de la actualidad el eje mismo del acontecer, definimos el futuro por su ordenación a un llegar hasta nosotros. De esta manera, el futuro es el «porvenir». Un análisis de los elementos que se concitan en esta intelección del futuro nos proporciona los siguientes resultados: 1.º, la idea de un presente inmóvil, hacia el cual el futuro se aproxima; 2.°, la noción de una lejanía existencial que se adelanta por sí misma hacia el presente.

Si la noción de lo por venir fuese tomada al pie de la letra, el curso histórico sería la marcha del futuro al pasado a través del presente. La historia tendría, pues, una estructura ontológicamente regresiva. La idea de por-venir atrae el futuro al presente, y en vez de considerar a éste como en tensión hacia unas nuevas posibilidades, nos infunde la imagen de una quietud atemporal que aguardaría la llegada de eso que está por venir. Ahora bien: para que algo pueda venir hasta nosotros, es preciso que sea, de tal manera que su lejanía no afecte, en definitiva, a su misma entidad.

El ámbito existencial del futuro constituye el dominio de la libertad humana. Soy libre en la medida en que puedo disponer de mi futuro. Pero la conexión efectiva entre el futuro y la libertad se realiza a través de la proyección. Merced al acto de proyectar, el futuro se hace presente por modo de una especial anticipación, la cual, no obstante, no proporciona otra cosa que una pura presencia intencional.

La idea de esta anticipación proyectiva del futuro sustituye con ventaja —para los fines de una teoría ontológica— a aquella otra interpretación según la cual el futuro es un mero porvenir. En la anticipación que todo proyecto implica no permanece el presente clausurado en la pura quietud, sino que existe una tensión del mismo hacia el futuro, un cierto trascender por el cual el presente se futuriza.

Pero tampoco esta concepción es suficiente para entender la existencialidad del futuro en su dimensión más rigurosa. Cuando en virtud de nuestro proyecto tendemos hacia el futuro, éste sólo posee —como arriba se dijo— una pura presencia intencional. Lo menos importante para el caso es que el proyecto pueda malograrse. Es decisivo, en cambio, que la presencia del futuro en la proyección no sea verdaderamente una existencia. Lo que realmente existe cuando proyectamos, es nuestro propio acto de proyectar.

El darse del futuro en este acto es una simple «objetividad» que sólo puede denominarse existencia si entendemos por tal lo que este término significa en su sentido débil, a saber, el estar enfrentado a una conciencia, o, lo que es lo mismo, su puro ser pensado. En cuanto que el futuro lo es efectivamente, el trascender proyectivo del presente hacia él deja intacta esa otra trascendencia por la cual el futuro sigue siéndolo.

¿Debe decirse entonces que el futuro consista en un puro *ens rationis?* En tanto que el futuro es proyectado, no tiene otra existencia que la del mero ser *obiective* para el entendimiento. Pero el sentido del proyectar exige que su objeto no agote en esta simple presencia intencional toda su posibilidad óntica. Proyectamos en la medida en que creemos que nuestro proyecto es viable. El futuro es objeto de un proyecto por cuanto que es entendido como posible; y lo posible es un modo de lo real.

Por otra parte, sin embargo, la idea del futuro envuelve una negación. La noción del futuro no es enteramente positiva, sino que implica un cierto modo de no ser. Futuro es, por lo pronto, algo que todavía no es. Cuando efectúo la acción de proyectar, el futuro a que apunto se ofrece en la paradójica condición de ser-ya precisamente un no-ser-todavía. De ahí que pueda definirse al proyecto como la operación por la cual anticipo el futuro, es decir, como aquella estructura gnoseológica en cuya virtud un no ser todavía real se me hace un ser ya intencional.

La acción de proyectar envuelve la pura vivencia del futuro, de tal suerte, por tanto, que en el mismo proyecto *es* lo que todavía no es. De un modo semejante efectúa el recuerdo una cierta unidad por la cual es aquello que ya no es. Pretérito y futuro implican, pues, dos negaciones, aunque uno y otro coincidan, ante la conciencia, en el carácter de la pura presencia intencional. Pero la negación que el pretérito envuelve es la negación de la *conservación* de la existencia; mientras que lo que está negado en el futuro es el *comienzo* mismo del existir. El futuro deja, pues, de ser tal cuando empieza a existir; de ahí que haya sido posible definir el presente como un futuro sido.

La noción del futuro, por tanto, no es identificable a la del no ser todavía, sino en la misma medida en que con este «todavía» se alude precisamente a su ser ulterior. El no ser todavía del futuro no puede ser indefinidamente reiterado. La lejanía del futuro es sólo una condición relativa por conexión con nuestro presente; pero en ella se implica la existencia actual por la cual el futuro habrá de dejar de serlo.

El futuro, en consecuencia, no es puro ente de razón ni tampoco, siquiera, un mero posible. Para que algo sea futuro se requiere, sin duda, que pueda llegar a ser, pero esto no es bastante. *Así como el pasado no puede dejar de haber sido, el futuro no puede dejar de haber de ser.* No es, pues, el simple poder ser, sino el «haber de ser» lo que define el futuro. Cuando aquello a lo que conviene ser futuro pierde su haber de ser, no se convierte, sin embargo, en la nada; sino que es justamente entonces cuando se hace un presente.

La paradoja del futuro consiste en que sólo puede ser futuro lo que ha de dejar de serlo. Por consiguiente, la negación que va envuelta en la noción de futuro no es simplemente la de su ser físico actual, sino también la negación del puro ser metafísico del futuro. Este ser metafísico del futuro consiste en su «haber de ser», y, por ende, lo

que se acaba de afirmar puede ser formulado de este modo: sólo puede haber de ser lo que ha de perder este carácter. De esta suerte, resulta que si el futuro no *puede* dejar de haber de ser, es, en alguna forma, porque *tiene* que dejar de haber de ser alguna vez.

Una comparación con el pasado y el presente logra aclarar esta aparente contradicción. Lo que constituye el ser metafísico del pasado es el «haber sido». El pasado, por tanto, en cuanto tal, *no puede* dejar de ser pasado. Por el contrario, el presente *puede* dejar de ser presente. En cambio el futuro *tiene* que dejar de ser futuro. Con relación a su dejar de ser lo que son, pasado, presente y futuro nos manifiestan, respectivamente, una imposibilidad, una posibilidad y una necesidad.

En cuanto que el futuro ha de dejar de serlo —precisamente para que lo pueda ser—, se hace imprescindible añadir que también el presente, con relación al cual algo es futuro, tiene que abandonar su presencialidad. No sólo el futuro, sino también el presente para el cual el futuro se constituye, ha de dejar de ser. Existe, sin embargo, una diferencia fundamental entre las formas como futuro y presente deben dejar de serlo cada uno. Para el presente, considerado en sí mismo, esto es, en cuanto representa una existencia que se conserva, no es necesario el dejar de ser. Presente es lo que actualmente es, sin que para ello se requiera que este ser actual deba dejar de ser alguna vez o haya de mantenerse eternamente. En la noción más indeterminada de presente ni se incluye ni se excluye una presunta pérdida del ser actual. En la noción de futuro, por el contrario, es esencial la inclusión de la necesidad de dejar de serlo.

Desde el punto de vista del futuro histórico nos interesa aquí, no obstante, aquel presente que, no por ser presente, sino por ser histórico, ha de dejar de ser. La historia se constituye realmente con aquellos presentes que han de hacerse pasados. Es histórico, pues, aquel presente cuyo futuro es dejar de ser. *De ahí que en una pura dialéctica del acontecer histórico pueda ser definido el pasado como el futuro mismo del presente.*

La «necesariedad» existencial del futuro, que se encuentra implicada en la naturaleza de su ser metafísico, no es, sin embargo, una necesidad que haga imposible la *contingencia* de su ser físico. Futuro es lo que ha de ser, cualquiera que sea la forma en que se realice. Así, el futuro histórico, sólo es futuro porque es necesario, pero sólo es histórico porque es, sin embargo, contingente y libre.

La contingencia del futuro histórico —el cual es, no obstante, algo que ha de ser— no significa indeterminación, como tampoco es lícito considerar, de un modo general, equivalentes las nociones de indeterminación y contingencia. Un futuro contingente no es un futuro que acaso no llegue a la realidad, sino algo que habrá de tener una realidad contingente. El puro haber de ser, que es el ser metafísico intrínseco del futuro, no incluye ni excluye una presunta necesidad unívoca en el agente de donde ha de emanar su mismo *fieri*. Queda, pues, incluida, aun en la misma naturaleza del agente libre, una capacidad para haberse determinado a sí propio a efectuar otra cosa. Pero en cuanto que está determinado a hacer precisamente «ésta», en virtud de su libre decisión, será esta misma y no otra la que en el cuadro de sus proyectos goce efectivamente de la razón de futuro.

Antes de proseguir estos análisis, es conveniente volver sobre la índole especial de lo

que constituye aquel ser metafísico que aquí se ha definido como un «haber de ser». La entidad del futuro envuelve, tanto como una exigencia existencial, una actual negación de existencia. Por consiguiente, su haber de ser no es absoluto. La apodicticidad existencial del futuro tiene sólo un valor relativo, circunscribiéndose a un tiempo concreto en el cual el futuro debe perder su condición de tal. Futuro es, así, no aquello que ha de ser en todo tiempo, sino lo que ha de ser en un tiempo determinado, a su debido tiempo. Y no es imposible, no repugna a aquel ser metafísico del futuro, que tras haber llegado a ser, aquello que fue futuro y luego se hace presente vuelva a la no existencia deviniendo un pasado.

No existe, por tanto, en la estructura esencial de aquello a lo que conviene ser futuro, una verdadera imposibilidad de no ser. El futuro es el ser contingente cuya existencia actual está exigida sólo para un determinado tiempo. No siendo, pues, algo que envuelva en su misma esencia la necesidad de existir, sólo puede constituirse formalmente en su ser de futuro por encontrarse determinado como tal en una causa. Únicamente esta última exigencia de determinación puede, en rigor, denominarse coesencial al futuro, pero ello deja a salvo la libertad de la causa misma, por cuanto que esta libertad no es una pura indeterminación, sino precisamente la determinación libremente tomada.

El examen de la constitución interna de la historia es sumamente fructífero a estos respectos. Si aquí tiene un sentido este examen, no es, sin embargo, sólo porque con él se apunta a la libertad como una propiedad esencial a la determinación histórica, sino también por permitirnos un adentramiento en la estructura ontológica de la historia.

La historia está hecha —puede decirse, asumiendo una perspectiva «material»— con presentes que fueron futuros. Esto no significa, empero, que la unidad de la historia se componga de tales futuros presencializados. De un modo general, debe ser excluida la idea de una composición para la intelección de la unidad del acontecer histórico. La historia es esencial y existencialmente fluida, dinámica. El hacerse presente de un futuro no es una simple agregación ni tampoco una mera sustitución. Merced a lo que existe en el presente de tendencia o instancia hacia el futuro, no es puramente un sobrevenir lo que ocurre de hecho cuando el futuro se presencializa. Sólo puede decirse que los hechos históricos «sobrevienen» si previamente se tiene del futuro la idea de un «porvenir».

La fluidez y el tránsito históricos son, ciertamente, una traducción de lo posible a lo real, bien que tampoco pueda decirse que a ello se reduzca su íntima constitución. Seguidamente, precisará insistir sobre la índole especial de la posibilidad del futuro; pero ahora interesa advertir que el tránsito de lo posible a lo real no tiene por qué consistir ni en un proceso lógico ni en una transgresión de la racionalidad de lo real. A la unidad entera del acontecer histórico puede considerársela como un proceso «alógico» si se quiere entender de este modo que la historia no es una pura dialéctica de la Idea, pero tampoco una masa de excepciones, a través de las cuales la libertad se define.

Lo que podría llamarse logicidad de la historia consistiría, pues, únicamente en que la historia no es una contradicción de la razón. Gracias a ello, la historia no es ininteligible. En la medida en que el acontecer histórico no implica un salto sobre la razón, cabe la posibilidad de un acontecer y de un interpretar históricos. Un conocimiento y una

interpretación tales —cualquiera que sea, por otra parte, su determinación específica— quedan radicalmente falseados, desvirtuados en su esencia genérica, si se los entiende como un expediente que la razón se inventa para intentar la manipulación de algo cuyo último fondo lo es irreducible. En este sentido debe decirse que lo histórico es en sí mismo racional; pero ello no significa que la historia consista en el despliegue de la razón.

Existe, pues, en la historia, un tránsito de lo posible a lo real. El contenido óntico de los presentes es una realidad que ha sido traducida a la actualidad de la existencia. Todo lo acontecido es posible. Ahora bien, en el sentido de esta última afirmación va envuelto lo que hay de fundamentalmente lógico en la estructura de la historia. El hecho mismo de la realización no escapa al carácter lógico de lo posible. La existencia actual, en la medida en que constituye el ser físico de lo posible llevado al mundo real de las cosas, es una contingencia, es decir, precisamente aquella modalidad de ser que entra en la posibilidad misma de lo posible.

En la noción de lo meramente posible yace una relación trascendental a la existencia que constituye el ser de lo contingente. La realización de lo posible no es, pues, un salto lógico, sino una posibilidad que en cuanto tal estaba ya contenida en el alcance de aquél. Cuando un mero posible viene a la existencia no se efectúa un tránsito del no ser hasta el ser, sino tan sólo el de un «poder ser» (que constituye el ser metafísico intrínseco de lo posible) hasta la realidad actual de un contingente. Desde el limbo ontológico del puro sistema de los posibles hasta la realidad del ser actualmente contingente hay, pues, una metábasis, pero ésta no significa una contradicción.

En el acontecer típicamente histórico el tránsito hacia una realidad contingente no es tampoco una simple traducción de lo posible a lo real. Manteniendo la misma dirección, lo que precisa advertir es justamente una conversión del futuro en presente. El acontecer histórico no lleva a la realidad cualquier posible, sino aquellos que añaden a su mero poder ser una cierta exigencia de ser. Los posibles históricos son solamente los que revisten aquel modo de ser metafísico que denominamos futuro. Dicho de otra manera: en la estructura propiamente histórica sólo puede ser lo que ha de ser. He ahí una tautología, a la que, sin embargo, fácilmente se adscribe una significación determinista. Lo que aquí se pretende indicar es, no obstante, algo muy remoto de todo determinismo. *Lo que en la historia ha de ser, es decir, lo que tiene el carácter de un futuro histórico, es el objeto de una determinación de la libertad. Gracias a esta determinación, se constituye formalmente en un futuro humano, pero con ello excede indefinidamente el mero plano de lo posible.*

El futuro histórico, por tanto, se encuentra constituido desde el presente de una libertad. El mismo haber de ser que define al futuro no es, pues, la consecuencia o la expresión de una necesidad ciega. La apodicticidad existencial del futuro mide íntegramente la capacidad de la determinación por la que el hombre, agente libre en la historia, fuerza su propio ser hacia una situación determinada.

Resulta de este modo que el acto por el cual la libertad se constituye en su propio formal ejercicio, determina un futuro. La libertad se hace presente al elegir entre los posibles los que han de venir a realidad, los que adquieren la índole de futuros, en la

medida en que esto es realmente asequible a la capacidad de nuestro ser. Toda antropología que niegue al hombre el poder de preformar futuros, debe desembocar, de un modo necesario, en una auténtica negación de la historia. Ello acontece siempre que una clase cualquiera de determinismo niega a la libertad lo que hace de ésta el invisible centro del acontecer histórico.

La conexión entre la libertad y la historia se verifica, según esto, en el sentido de una complicación. No hay, en rigor, historia donde no existe una libertad, donde el futuro no está prefigurado y como anticipado en virtud de una determinación por la que un ser se compromete a sí mismo. La libertad establece de este modo una trascendencia, una evasión o salto que, aunque está ejecutado a partir de un presente y desde el seno de él, libera nuestro ser de su clausura en la actualidad, vertiéndole hacia nuevos horizontes. De ahí que en un aspecto puramente ontológico sea lícito en cierta forma definir la libertad como la propiedad por la que un ser es intrínsecamente capaz de futuro.

Para los seres que no son libres el futuro es tan sólo una posibilidad extrínseca. Con relación a estos seres el futuro no hace otra cosa que sobrevenir, aunque ello acontezca de un modo natural. Pero, a su vez, la historia está implicada realmente en el ejercicio de la libertad humana. La libertad de nuestro ser no se expansiona en un vacío absoluto, sino que está enraizada en nuestra propia naturaleza histórica. Las determinaciones que constituyen el contenido de cada presente y desde las cuales la libertad se ejerce, suponen un pasado cuya superación o trascendencia, libremente cumplida, hizo efectiva la realidad de aquéllos.

La libertad de nuestro ser es sin duda forjadora de historia; pero a la vez está asentada sobre un fundamento histórico. En el transcurso de la historia humana hay un despliegue de la libertad, pero este despliegue no se realiza de una manera formalmente dialéctica, sino que está continuamente verificándose desde una situación, sólo en la cual y para la cual tiene sentido la proyección del futuro. En la evasión que todo proyecto implica va potenciada la historicidad de la situación a partir de la cual se proyecta.

Si existe, pues, una continuidad en la historia, no se trata de un mero fluir de realidades unívocamente predeterminadas o dialécticamente previsibles. Al pensamiento de una continuidad de la historia debe añadirse, en consecuencia, el de una cierta discontinuidad. La historia es efectivamente continua en la medida en que la libertad se enlaza a la situación; y es discontinua por cuanto la libertad no se limita a prolongar esta situación por modo evolutivo, sino que la trasciende incesantemente en la forjación de nuevas situaciones.

La diferencia entre dos situaciones históricas no es la que existe entre dos estadios de un mismo proceso biológico. Y, sin embargo, merced a la dimensión de instancia que en toda situación histórica existe, hay también un profundo parentesco entre los desarrollos histórico y biológico. Ello permite justificar los intentos de asimilación de la historia al acontecer puramente vital, intentos que no carecen de sentido y de cuyo examen —aquí sólo esbozado— deben aún esperarse fructíferas consecuencias. Para una concepción del futuro histórico, tales consecuencias, por amplio que sea su alcance, no representan más que una aproximación. Para que algo pueda constituirse como históricamente futuro no

es bastante, en efecto, que mantenga una cierta continuidad con relación a un presente. Sólo puede, en rigor, ser histórico, además de futuro, si junto a esa continuidad implica una fisura por donde la libertad se afirme. No es preciso insistir, después de cuanto se lleva dicho, sobre la índole de esta fisura como algo que no es, de suyo, una contradicción de la razón.

[173] Véase la *Introducción a la Historia política de la Europa Contemporánea,* 1897, p. X.
[174] Cf. *La Mêthode historique appliquée aux sciences sociales,* 1901, p. 3.
[175] Cf. Th. Lindner: Opus citatum, p. 12.
[176] De hecho se ha comparado también la permanencia histórica a la inercia física. (Véase E. Spiess, Opus citatum, p. 32.)
[177] Cf. Santo Tomás: Opúsculo sobre la mezcla de los elementos dirigido al maestro Felipe de Castro Coeli, recogido en el comentario a *Sobre la generación y la corrupción*, libro I, lec. 24.
[178] Σώζηται γάρ ἡ δύναμις ἀυτῶν; Cf. *Sobre la generación y la corrupción*, I, 10, 327 b 29.
[179] Santo Tomás: *S. Th.*, I, 76, 4 ad 4.
[180] *Met.* ἀ ἔλαττον 2. 994 a 22-25.
[181] *In Met.*, libro II, lec. 3, 309, ed. Cathala.
[182] *Loc. cit.*, 310.
[183] *Loc. cit.*, 311.
[184] La causación de la materia prima respecto de la forma sustancial.

El conocer histórico

EL PROBLEMA

A la luz del examen de la historicidad formal, que ha quedado cumplido, se hace posible una revisión de la estructura del conocer histórico. El tema que se plantea va referido directamente al aspecto más general de la historia considerada como una cierta forma de conocimiento: ¿qué es, en general, el conocer histórico?

Acerca de la historia como una cierta forma de conocer pueden proponerse tres órdenes de cuestiones. Hay, en primer lugar, toda una serie de problemas estrictamente metodológicos. El conocer en que consiste la ciencia de la historia posee sus expedientes peculiares, su manera especial de proceder, como una técnica más al lado de las otras. Estos problemas de tipo estrictamente metodológico no afectan de una manera directa a la filosofía, y únicamente en virtud de algunas conexiones, de más amplio alcance que el que corresponde a la técnica histórica en cuanto tal, pueden ser referidos a un tratamiento filosófico.

Entran de lleno, en cambio, dentro del ámbito de la filosofía todas las cuestiones relativas al valor de la historia como ciencia. He aquí una segunda clase de problemas que se definen por su carácter epistemológico. En su acepción más estricta, la epistemología de la historia es el examen del carácter científico que pueda convenir al conocer histórico, y de la medida o forma en que ello posea un sentido y una legitimidad. La epistemología de la historia no es, pues, el único tratamiento filosófico a que se puede someter ese especial conocimiento que llamamos historia. Queda todavía una tercera clase de cuestiones relativas a ésta de un modo general, precisión hecha de su carácter de conocimiento científico.

Sea o no realmente una ciencia, la historia es, por lo pronto, un modo de conocimiento humano. Tal modo se encuentra determinado, de una manera objetiva, por la dirección del conocimiento a una clase especial de realidad: la que llamamos histórica. Independientemente, por tanto, del valor epistemológico de la historia, cabe preguntarse por la modalidad de ser que corresponda al conocimiento histórico, y con esta pregunta quedará planteado el problema *gnoseológico* general sobre la esencia de la historia. ¿Qué es, en general, historiar? ¿Implica esta operación una especial facultad humana?

Tales preguntas deben ser, sin embargo, separadamente examinadas. De ahí la división del presente capítulo en los dos apartados respectivos. Ambos problemas interesan aquí sólo en virtud de su conexión con una ontología de la historicidad, y en la medida en que el examen de los mismos representa una cierta aplicación de esa ontología al problema morfológico general de la historia.

I . EL CONTAR HISTÓRICO

l. *El carácter de la coimplicación*

Todo conocimiento se determina, merced a su naturaleza intencional, por la referencia a una estructura o modo definido de ser. El conocimiento histórico, cualquiera que sea su forma y abstracción hecha de sus requisitos técnicos, es, por lo pronto, un modo de conocer que ha de plegarse a las exigencias peculiares de su objeto. Este objeto lo es la realidad histórica, precisamente en la dimensión de su historicidad. Determinar esta última en cuanto tal y hacer su teoría desde un punto de vista ontológico, es misión del filósofo; pero el historiador debe asumir la perspectiva que ella constituye, como su ángulo propio de visión.

Las determinaciones peculiares de la historicidad —aquello por lo que el ser histórico es divisable bajo la perspectiva y ángulo del historiador— constituyen, por tanto, el fundamento del modo peculiar de conocer que aquí nos interesa. Tal historicidad quedó arriba definida como el carácter que conviene a los hechos humanos en cuanto que son formalmente partes. Se trata, así, de aquella dimensión que los hechos humanos poseen por inscribirse en una serie dinámica.

La historicidad formal consiste, según esto, en una relación a un presente. Considerado de una manera absoluta, sin ningún orden a una actualidad ulterior, ningún hecho pasado es histórico. Lo que hace ser histórico a un pasado es la virtualidad por la que, de algún modo, trasciende hasta un presente. El conocimiento histórico es aquel cuyo objeto, por tanto, se nos presenta en relación con una futura actualidad. Historiar es, entonces, medir la virtualidad de un pasado en un presente; de donde el carácter formalmente conectivo de todo conocimiento histórico.

El conocer histórico no es simplemente un conocimiento de algo a lo que afecta una relación a un presente. Al ser que hace de objeto de la historia puede, de hecho, considerársele de dos maneras: una absoluta y otra conectiva. En la primera forma, lo que hace de objeto de la historia se nos presenta en una dimensión que realmente tiene: la dimensión de su propio valor, aquello por lo cual posee un sentido propio, y, en consecuencia, goza de una inteligibilidad independiente.

La consideración del objeto histórico bajo esa perspectiva está fundamentada en algo que ese objeto posee de suyo; con lo cual queda dicho que no se trata de una manera arbitraria de enfocarlo. Pero el objeto histórico puede ser considerado bajo la perspectiva de su conexión con algo históricamente posterior. Tal conexión no es un mero producto de la actividad del conocimiento histórico. Se trata, por el contrario, de algo que el ser histórico tiene; y que lo tiene precisamente en virtud de su formal historicidad.

La historia se hace cargo de su objeto en la segunda forma señalada. Es un conocimiento de lo histórico en su dimensión precisamente histórica. Por lo mismo, se

trata de un conocer que no se limita a captar algo que tiene una conexión, sino que se dirige formalmente a él por cuanto que está relacionado y como vertido a un presente.

Cuando el historiador no efectúa la operación cognoscitiva bajo esta precisa modalidad, tampoco está de lleno en una actitud histórica. Todo lo que hace entonces puede relacionarse con la historia y de alguna manera afectarla; pero sólo *in obliquo,* de una forma indirecta y contornal. La determinación de los materiales es una ocupación sólo materialmente histórica. Todo esto es preciso, sin duda, para llegar al conocimiento científico que la historia requiere; pero con ello no se hace más que preparar el terreno para una ulterior operación.

A esa operación se la designa en la terminología del método histórico con el nombre de «síntesis». La síntesis, sin embargo, no es un simple método de lo histórico, una mera etapa en los procesos internos de esta ciencia. La síntesis es la forma misma del conocimiento histórico. La historia es un conocimiento formalmente sintético y conectivo. La propia esencia del conocer histórico reside en la visión de una síntesis dinámica, esto es, de una continuidad fluyente de los hechos. De ahí que el hecho aislado, extraído al fluir de la historia y propuesto a una consideración meramente analítica, no corresponda a la actitud que esencialmente define al historiador.

El conocer histórico se nos presenta, de este modo, como una «coimplicación». La realidad que hace de objeto de la historia constituye un despliegue —no importa aquí el problema de si este despliegue es un puro desarrollo evolutivo o trasciende el carácter de tal—, de suerte que la historicidad de las situaciones y los hechos humanos se realiza efectivamente en la forma de una distensión. A ésta viene a compensarla el carácter acumulativo que afecta a cada una de las partes de la historia. Pero la misma historicidad efectiva es una realidad distensa, fragmentada en su propia unidad.

Si cabe hablar de una unidad de la historia, se trata, desde luego, de la unidad de una continuidad que, por ende, supone distensión. El conocimiento histórico se hace cargo de esta distensión en lo que tiene de pluralidad y representa una cierta manera sintética de abordarla.

Gracias al conocer histórico, el entendimiento lleva a unidad los elementos de una pluralidad. Ahora bien: existe una diferencia típica entre la unificación intelectual que procede por abstracción y la que se efectúa de una manera histórica. La unificación abstractiva procede aprehendiendo una forma universal en la que quedan de algún modo recogidos todos los miembros de un conjunto. El objetivo de las operaciones que se requieren para esta síntesis es justamente la forma universal, común a todos los miembros. La pluralidad como tal desaparece en la captación de la forma común. Tal unificación abstractiva, más que la síntesis de una pluralidad es, por sus resultados, la captación de un objeto único, bien que a éste convenga de hecho el encontrarse realizado en cada uno de los miembros de una determinada pluralidad.

La síntesis que se verifica en el conocimiento histórico no acaba en la captación de una esencia unitaria e idéntica. El conocer histórico, aunque es también un modo de unificar, no alcanza ni pretende el objetivo de una forma común a los miembros de la pluralidad a que apunta. En este sentido es inferior, como proceso unificativo, a la abstracción de la

forma universal. Pero, en cambio, posee la ventaja de respetar el carácter propio y la misma heterogeneidad de cada uno de los elementos sintetizados.

Mientras que la unificación abstractiva prescinde de las diferencias entre sus elementos, o las fusiona de algún modo, *la unificación que se verifica en el conocimiento histórico salva esas diferencias y las mantiene en el seno de la síntesis.* La representación conectiva de dos hechos históricos mantiene la dualidad de los mismos al hacernos consciente su unidad dinámica.

2. *La explicación histórica*

La coimplicación de los elementos de una pluralidad dinámica no es el resultado del conocer histórico, sino algo en lo cual éste consiste formalmente. Tal coimplicación debe ser entendida de un modo peculiar, adecuado a la misma naturaleza y objetividad del ser histórico. Se trata, pues, de la implicación sucesiva de las fases o etapas de un mismo proceso, cada una de las cuales supone a la anterior de una manera que excede la dimensión puramente cronológica.

He ahí la razón por la cual el conocimiento histórico no tiene nunca por objeto un solo hecho. La representación de un hecho histórico aislado —si ello fuera posible— no sería una representación histórica. El objeto de ésta es siempre una pluralidad dinámica, un proceso mirado en su mismo fluir y en la continuidad de su sucesión. El fundamento de esta peculiaridad del conocer histórico se encuentra, sin embargo, en la propia naturaleza de su objeto.

El hecho histórico en cuanto tal no posee el carácter de una entidad absoluta o aislada. Todo hecho histórico es, a la vez, según se dijo arriba, un todo y una parte. Considerado en su dimensión retrospectiva, cada hecho histórico vale como una cifra de la historia que le ha precedido. En su dimensión prospectiva, el hecho histórico tiene el carácter de parte; una parte sin duda especial, irreducible a la forma en que lo son las partes no históricas, pero en cuya virtud el hecho histórico, para ser entendido como tal, requiere su integración en la unidad de un todo dinámico.

Considerado en cuanto que constituye un cierto todo, el hecho histórico da ocasión a un conocimiento que no se limita a él. La totalidad que se concentra en cada hecho histórico rebasa el ámbito de la actualidad del mismo y se despliega hacia atrás en una serie de hechos a los cuales llamamos «antecedentes». La consideración histórica de un hecho determinado nos manifiesta a éste siempre como el resultado de un proceso.

Y otro tanto cabe decir con relación al hecho histórico considerado como parte y por cuyo carácter se define esencialmente como hecho histórico. La historicidad de un acontecimiento consiste en una fecundidad del mismo para la determinación del curso ulterior del acaecer humano. Esta fecundidad reviste la forma de un condicionamiento histórico intrínseco, de suerte que la historia —según se dijo antes— viene a comportarse, de alguna manera, como la causa material de sí propia. Cuando el historiador alcanza la historicidad de un hecho humano, es, pues, al integrarlo en una

serie dentro de la cual el hecho se comporta de una cierta manera material.

El comportamiento *material* del hecho histórico en el curso total de la historia no debe ser confundido con un simple carácter de elemento integrante de ese curso. La significación de la materia histórica no se reduce a un papel puramente anatómico. El hecho histórico funciona como materia de la historia en la medida en que la condiciona y determina en la dirección de su dinamismo. Pero esta determinación, sin embargo, tampoco debe ser confundida con la que conviene a la modalidad de la causa eficiente. Se trata sólo de un condicionamiento, por así decirlo, pasivo. Pero ello basta para la fecundidad histórica de los hechos, porque entonces no podrán ser indiferentes para la totalidad del curso histórico los elementos de que éste se integre.

El conocimiento histórico es también un conocimiento de la historicidad *concreta* de los hechos humanos. En ello se distingue del puro conocimiento filosófico que se limita a la captación de la esencia abstracta o formalidad general de la historicidad. El historiador no puede limitarse a una consideración «isolativa» de su objeto, porque con ello se ciega para la captación de la historicidad del mismo; pero tampoco puede limitarse a una vaga aprehensión de ella, ya que vendría a divisarla sólo como la propiedad formal común a una cierta clase de acontecimientos. De ahí que el conocimiento histórico sea necesariamente descriptivo. La historicidad de un hecho humano únicamente se nos revela, de una manera auténtica, en la captación de las conexiones concretas del mismo en el acontecer histórico ulterior.

El conocer histórico es otra cosa que una simple enumeración de acontecimientos. Recorrer analíticamente una serie de hechos no es conocer a éstos de una manera histórica, sino tan sólo tomar conciencia de un repertorio de materiales aptos para una nueva operación que sería, justamente, la historia. ¿Qué distingue, por tanto, el conocer en que la historia consiste, de aquella simple enumeración?

De una manera formal, hay ante todo un rasgo de ese conocer que no es posible eliminar en su estudio. La conexión y el carácter sintético de la historia revisten una modalidad especial que les distingue de una simple yuxtaposición. Trátase, en efecto, del proceder explicativo de la historia, del que ésta no puede dispensarse en virtud de la misma naturaleza de su objeto.

Conviene, sin embargo, precisar el alcance y sentido de la explicación histórica, en apariencia asimilable a otras maneras de comprensión intelectual. Y por lo pronto es oportuno el estudio de lo que bien podría denominarse la «explicación histórica interna».

Los ensayos de comprensión de la historia suelen verificarse desde un punto de vista enteramente extrínseco. De esta manera, es frecuente el abuso de un fácil providencialismo, y no menos ordinario el ensayo de introducir en la historia leyes enteramente naturalísticas. En el primer caso, el historiador cree encontrarse nada menos que en el punto de vista de Dios; en el segundo caso, no excede el punto de vista de las ciencias naturales.

Las explicaciones que de la historia es capaz el hombre no excluyen una interpretación

providencialista fundamental del curso general de los acontecimientos humanos; antes al contrario, son conciliables con la idea de una providencia y de un gobierno divinos del mundo histórico. Pero los designios de la providencia no están patentes al hombre. De lo que es una doctrina metafísica no debe, pues, hacerse un método histórico. Con todo acierto ha escrito Emil Spiess:

«La creencia en la providencia divina y en una divina tendencia u orientación de la historia constituyen un presupuesto de la intuición global del mundo histórico, mas no un resultado de los hechos históricos individuales. El historiador creyente deberá limitarse a admitir la existencia de la providencia, que ella, por su parte, impregnará su obrar de confianza optimista y le guardará del pesimismo paralizador; mas no se piense que pueda llegar a las cumbres de los secretos de la eternidad con los insuficientes recursos de la precaria ciencia de la historia»[185].

El ensayo más ilustre de asumir aquel punto de vista de Dios en la interpretación y explicación de los hechos históricos lo constituye la filosofía de la historia de Hegel. No bastaría la verdad abstracta y la convicción general de la existencia de una providencia. Sería preciso concretar todo esto a la interpretación o consideración pensante de la historia. El esfuerzo filosófico en la penetración del curso histórico tiene entonces por objeto introducir una perfecta y absoluta racionalidad en el despliegue de los acontecimientos humanos. La explicación histórica se constituye de esta suerte en una dialéctica del devenir de la humanidad, en la cual la razón, de una manera implacable, procede a eliminar todo residuo de contingencia.

No es éste el lugar para un examen crítico de la concepción hegeliana, desde la perspectiva metafísica en que ella aparece situada. Si se advierte el carácter precisamente metafísico de la misma, será improcedente todo ensayo de calibrarla desde un punto de vista distinto. No es menos cierto, sin embargo, que la concepción hegeliana, además de su sentido metafísico, tiene también una significación que atañe a la forma del conocimiento histórico. Bajo esta dimensión nos interesa ahora.

Interpretar la explicación histórica por el modo de una dialéctica, como lo hace Hegel, es entender la forma del conocimiento histórico de una manera apriorista. Cualquiera que sea la justificación que, dentro del sistema hegeliano, pueda darse a una manera tal de proceder, los hechos mismos, tomados en su perspectiva más inmediata, nos aparecen como violentados en su propia naturaleza cuando se los intenta encuadrar apriorísticamente en una interpretación dialéctica pura. La historicidad de los hechos humanos no tiene una naturaleza dialéctica. Para que pueda darse, por otra parte, una estructura a la que afecte tal naturaleza no se requiere necesariamente la idea de una evolución que sea un despliegue lógico.

La historicidad no puede ser antilógica o irracional, pero tampoco tiene por qué ser un desarrollo o proceso de apodicticidades. En la medida en que lo contingente no es irracional, pero tampoco algo intrínsecamente necesario, se hace posible establecer sobre él una historicidad que no entre en el marco de un logicismo puro. Más aún: la estructura ontológica de la historia requiere la vigencia de lo contingente que se desarrolla desde la libertad humana; y la historicidad no tiene el carácter de la secuencia dialéctica, sino tan

sólo el de una virtualidad, según la cual los hechos humanos no se comportan como premisas lógicas los unos para los otros, sino como una cierta materia o condición que no excluye el ejercicio de la libertad.

La libertad es el hogar y la fuente de las excepciones irreducibles a una pura dialéctica. La historicidad, por ende, supone —como ya se consignó más atrás— una continuidad especialísima, irreducible también a las formas de la continuidad del discurso lógico y de la evolución biológica.

Los mismos argumentos invalidan también, en definitiva, los ensayos de introducir leyes naturales en la historia. La concepción que intenta aprehender el curso total de la realidad humana, según una serie de directrices permanentes, reduce los acontecimientos históricos a la categoría de meros ejemplos o cumplimientos adecuados de un tipo de realidad heterogéneo de aquéllos. El carácter puramente condicionativo que los hechos humanos tienen los unos para los otros en el interior del curso histórico se desvanece en una interpretación naturalista. Trátase, en efecto, de un modo de condicionar que implica la posibilidad de la novedad y la excepción; por tanto, una clase especial de influencia cuyo sentido no excluye, sino que permite y aun requiere la decisión cuasicreadora de la libertad humana.

La explicación por modo de leyes naturales coacciona, pues, la estructura interna de la historicidad, no siendo realmente otra cosa que una invasión de los procedimientos ahistóricos en un dominio radicalmente heterogéneo a ellos. Frente a la explicación naturalística y a la interpretación dialéctica, el modo de conocer congruente con la estructura interna de la historicidad, representa una clase especial de conocimiento, cuyo carácter específico le viene dado por la naturaleza peculiar de su objeto.

La explicación histórica es verdaderamente tal, y no una interpretación violenta, cuando se hace según las exigencias internas de la virtualidad específica de los hechos humanos. A este modo especial de conocer se le ha denominado arriba la «explicación histórica interna». ¿En qué consiste su peculiaridad?

Para que una explicación histórica merezca en verdad la denominación de interna, es preciso que en ella los acontecimientos humanos entren formalmente como un elemento explicativo. La explicación histórica debe ser no sólo una explicación *de,* sino también una explicación *por* la historia misma real. Otra manera de efectuarla, cualquiera que sea la modalidad y aun la eficacia que pueda convenirle, será una explicación de carácter externo.

La explicación histórica interna es, pues, aquella que se vale de los propios acontecimientos humanos como factores explicativos. Trátase, así, de un modo de comprender que toma a la propia historia como su instrumento. ¿En qué sentido es esto posible? He aquí la pregunta concerniente a la modalidad esencial del conocimiento histórico en su dimensión interna. Una respuesta a ella se hace imprescindible, aun con anterioridad al planteamiento del problema epistemológico de la historia; como que, en realidad, tiene un carácter más amplio y es propiamente una respuesta al problema general de una gnoseología del conocer histórico.

A modo de una aproximación a nuestro tema puede servir aquí la consideración de las

distintas perspectivas o aspectos fundamentales bajo los cuales podemos considerar un mismo hecho humano.

Todo acontecimiento real, dimanado de la libertad del hombre, es susceptible de ser considerado de muy distinta manera, según sea el aspecto o formalidad interna al mismo que se haya elegido para su intelección. No se trata, por tanto, de simples perspectivas subjetivas sino, precisamente, de distintas dimensiones reales, dadas en el objeto mismo en virtud de la interna riqueza entitativa de éste, aunque físicamente, y fuera de la aprehensión mental que se hace cargo de ella, constituyan una verdadera y real unidad.

Así, un acontecimiento histórico puede ser considerado bajo su aspecto moral, en cuanto que emana o procede de una voluntad libre. La consideración moral de un hecho histórico tiene un sentido que no puede ser eliminado. Todo acontecimiento humano es susceptible, en cuanto tal, de una modulación axiológica de su contenido o significación. Las dificultades que de hecho pudieran plantearse para verificar esa modulación y la extraordinaria cautela que en todo caso debe acompañarla no son una objeción decisiva contra ella. Como materia de los juicios de valor ético, todo acontecimiento humano tiene, en principio, un sentido. Pero no es menos cierto que ese sentido sobrepasa totalmente el alcance y carácter de lo puramente histórico. Historiar no es, de suyo, calificar moralmente los acontecimientos humanos, sino tan sólo limitarse a dar cuenta de ellos. La consideración moral de los hechos históricos no es una consideración histórica. Mucho menos lo es desprender de la historia conceptos o enseñanzas de carácter moral.

El acontecimiento histórico puede, también, ser objeto de una consideración psicológica. Toda operación dimanada de un ser vivo es, en cuanto tal, susceptible de ser estudiada por la psicología; con lo cual, además, se trasciende ya al plano de la explicación y se abandona el estrictamente valorativo. Pero la explicación psicológica del hecho humano, cualesquiera que sean las enseñanzas que pueda reportarnos, es siempre una explicación extrahistórica. La psicología es apta para la intelección de lo histórico, pero únicamente en la dimensión «natural» que éste posee; de suerte que sólo puede suministrarnos una intelección de lo histórico materialmente considerado, sin poder hacer presa en la historicidad misma del hecho en lo que éste tiene de original como algo que procede de la libertad humana, bien que sea a través de un cierto condicionamiento.

Toda explicación que no toma a los propios hechos humanos como elementos de intelección nos dará, en suma, todo lo más, una comprensión de lo histórico, pero nunca una explicación histórica. Podría pensarse entonces que la modalidad de esta última consistiese en una forma puramente subjetiva de aprehender la realidad de los hechos. El carácter de histórico no sería, según ello, más que una determinación categorial y *a priori* —en sentido kantiano— que convendría a un modo de proceder explicativo. Habría, así, dos modos o clases de explicación, indiferentemente aplicables a cualquier género de objetos: la histórica y la extrahistórica.

El valor cognoscitivo de una explicación histórica entendida de este modo queda, sin embargo, totalmente anulado. El conocimiento sólo es realmente tal cuando capta en su objeto una determinación o aspecto intrínseco al mismo. La explicación histórica, aunque formalmente distinta de las demás, debe ante todo diferenciarse de ella por estar dirigida

a una dimensión peculiar de los hechos humanos, la cual no sea captable más que de un modo único. Este aspecto especial, irreducible a los otros que los hechos humanos nos ofrecen, es justamente el aspecto de la historicidad.

Explicar históricamente un hecho es, según esto, aprehender intelectivamente la historicidad concreta del mismo. *La explicacion histórica es, ante todo, la representación del despliegue de la historicidad de los hechos.* Tal es la última razón y el fundamento mismo de la naturaleza conectiva, sintética, del conocer histórico. Aprehender intelectivamente un hecho o situación humanos consiste en «comprenderlos» en su inserción dentro de una serie dinámica que, si por una parte llega a ellos, por otra los rebasa.

Considerada en su totalidad, la explicación histórica tiene dos direcciones complementarias. Por una parte, consiste en el despliegue de la historicidad retrospectiva de su objeto. En cuanto el hecho histórico tiene el carácter de un cierto todo por gravitar en él las respectivas virtualidades de sus antecedentes, cabe intentar la representación de esos momentos o factores virtuales que en él se encuentran implicados. El hecho histórico se nos presenta entonces como un cierto resultado implicativo, una suerte especial de totalidad irreducible a las demás clases de conjuntos, y a la que puede denominarse precisamente «todo histórico». Su explicación no consistirá entonces más que en el despliegue de las virtualidades implicadas en él. La explicación histórica retrospectiva toma, pues, a su objeto en el carácter de todo que le conviene como un resultado del acontecer.

Por otra parte, la explicación tiene un sentido prospectivo, fundamentado en la naturaleza misma de la historicidad. Los hechos históricos lo son no tanto porque tienen a su espalda una historia, cuanto porque ellos, a su vez, condicionan el curso del acaecer ulterior. La virtualidad que les conviene formalmente dimana de ese especial carácter condicionativo. Por consiguiente, la explicación histórica de un hecho no se reduce al despliegue de sus virtualidades antecedentes, sino que abarca también el de sus repercusiones o secuencias. He ahí la razón por la cual puede decirse que lo contemporáneo no es, en cuanto tal, objeto de la historia. Con relación a él carecemos, en efecto, de la posibilidad de una explicación prospectiva.

A estos modos de representación del despliegue histórico es justo considerarlos como una explicación histórica *interna.* En ambos, en efecto, son los propios hechos el medio objetivo de explicación de una situación o acontecimiento humano dados. De esta manera, la comprensión histórica se define en su peculiaridad por mantenerse en el interior de un dominio irreducible a otras esferas y modos de ser. El historiador está inmerso en su especial actividad cuando para explicar un hecho recurre a otros, a saber: los que han condicionado al que hace de objeto de su estudio y los que han sido condicionados por aquél.

De este modo concebido, el conocimiento histórico no excluye los servicios de otras explicaciones que poseen un carácter externo con relación a la historicidad formal de los acontecimientos. La explicación histórica interna va referida a una dimensión de los hechos que no es la única en ellos. Pero esta dimensión es, sin embargo, la que hace

posible una actitud típica, un modo de explicar que únicamente conviene al acaecer no puramente natural, sino formal e irreduciblemente histórico.

La representación del despliegue real de la historicidad de un hecho no es una simple enumeración de hechos antecedentes y consiguientes, pero tampoco un proceso de deducción necesaria y unívoca. La conexión entre los acontecimientos históricos tiene un carácter de mero condicionamiento y deja abierta siempre una fisura que hace posible el ejercicio de la libertad.

La simple representación de hechos antecedentes y consiguientes a un acontecimiento humano no es propiamente una explicación, aunque vaya acompañada del conocimiento del carácter histórico de aquéllos. Pero el intento de deducir las situaciones humanas al modo de un proceso dialéctico o biológico, rebasa enteramente el verdadero alcance y la posibilidad misma de la explicación histórica.

El historiador se halla entre dos extremos igualmente perniciosos para su modo especial de comprender: la simple enumeración y la pura deducción. Ambos extremos sólo se hacen posibles cuando se olvida la naturaleza del objeto histórico. La mera enumeración desmonta la historicidad real de un hecho en una serie de piezas cuya íntima conexión queda inadvertida. La pura deducción falsea la historicidad del acontecer humano, eliminando o desconociendo el papel de la libertad. En esta deducción se eleva a causa lo que en la realidad no ejerce otro oficio que el de una condición interna.

La historia queda convertida entonces o en el dominio de una arbitraria sucesión de acontecimientos o en la esfera extrahistórica de un proceso necesario. Ahora bien: la conexión real de los hechos históricos ni es simplemente arbitraria ni es puramente necesaria. Los hechos históricos dimanan de una libertad influida por una serie de factores, entre los cuales se encuentra la propia situación histórica desde la cual se ejerce la decisión libre. La noticia de los antecedentes de un acontecimiento histórico sólo nos suministra, por tanto, el conocimiento de las condiciones históricas del mismo. Si esa noticia nos falta, careceremos del elemento fundamental para la explicación interna del hecho correspondiente. Pero la explicación que nos permite el conocimiento de los antecedentes consiste únicamente en hacernos verosímil un acontecimiento humano. La explicación histórica no nos muestra a su objeto como algo explicado y comprendido, en la acepción estricta y fuerte de estos vocablos, sino como algo «explicable» y «comprensible».

El hecho al cual compete la explicación histórica se nos presenta de muy distinta forma antes y después de ella. Previamente a la explicación, ofrece ante nosotros sólo la capacidad o posibilidad abstracta de ser de alguna manera explicado. Una vez que lo ha sido de una manera histórica, el hecho en cuestión se nos aparece como históricamente posible. La mera constatación de la realidad de un acontecimiento no pertenece a la historia más que en un sentido material. En su virtud, adquirimos de hecho el conocimiento de una realidad efectiva y no simplemente presunta. En este sentido, la constatación histórica posee un carácter ontológico superior a la misma explicación.

Aquélla, en efecto, viene a dar cuenta de una realidad que se ha ejercido físicamente en la naturaleza de las cosas; mientras que, en cambio, la explicación histórica conduce solamente a la intelección de una posibilidad y verosimilitud.

La posibilidad histórica es, sin embargo, otra cosa que la mera posibilidad abstracta identificada al poder ser de lo que no es intrínsecamente contradictorio. Lo históricamente posible es aquello que, aun contando con la libertad humana, se acuerda y rima bien con las condiciones que le preceden y desde las cuales se ejerce la libertad. No todo lo que no es intrínsecamente contradictorio puede ser entendido, por tanto, como históricamente posible. *La posibilidad histórica es una determinación metafísica intrínseca.* Se trata, pues, de aquella posibilidad que conviene a los hechos en cuanto que éstos pueden ser producidos por una causa libre en determinadas circunstancias antecedentes.

Requiere, sin duda, lo históricamente posible, una posibilidad interna, lógica, que bien puede llamarse también su posibilidad abstracta. Pero no agota en ello su determinación como posible de una manera histórica. Lo que hace a un posible lógico ser un posible histórico es algo extrínseco a su misma esencia, aunque naturalmente deba respetarla. Posible histórico es lo que puede ser proyectado por un agente libre desde su circunstancia histórica concreta y en cuanto que está condicionado por ella.

El carácter de «histórico», que afecta a ese posible, es una simple denominación extrínseca con relación al poder ser abstracto en que consiste el ser metafísico mismo de la posibilidad en general. El poder-ser histórico es un poder-ser-hecho por el agente libre de la historia en cuanto que éste se encuentra históricamente situado. Tal es, en definitiva, la razón por la cual no todo lo que es intrínsecamente posible tiene el carácter de un posible histórico.

La explicación histórica tiene por objeto representar un hecho humano como algo *concretamente posibilitado* desde una situación humana. De esta manera, el hecho en cuestión queda rescatado de su posible concepción como algo arbitrario; pero no es ofrecido como algo estrictamente necesario. La explicación histórica respeta la libertad humana y se fundamenta en el condicionamiento interno del acaecer, en cuya virtud los hechos dimanados de aquella libertad se relacionan y comportan como *materia ex qua* los unos para los otros. *La comprensión histórica es, pues, la intelección de aquella posibilidad de los hechos humanos que consiste en su «composibilidad» con los acontecimientos precedentes.* Esto, por lo que se refiere a la dimensión retrospectiva. *En su sentido prospectivo, la comprensión histórica es la intelección de la fecundidad de un acontecimiento para hacer composibles con él otros hechos humanos ulteriores.*

3. *Las analogías del contar histórico*

La historia es algo que se cuenta no sólo porque se le cuente a otros, sino porque ella misma, en su real entidad, se está contando a sí propia continuamente. La historia, en efecto, hace de una manera incesante balance de sí misma. Cada hecho histórico es el

«suma y sigue» de esa contabilidad ontológica, cuyo proceso indefinido denominamos historia real.

El conocer histórico va referido siempre a un presente: el nuestro u otro. Este presente es un todo que se compone de dos clases de partes: una parte única, que tiene existencia actual, y que es el hecho mismo en lo que tiene de novedad histórica; y una pluralidad de partes cuyo ser es puramente virtual. La labor del historiador, al contar este todo, consiste en *juntar* mentalmente lo que realmente está unido. Tal es el auténtico sentido de la «síntesis histórica».

El concepto usual de la síntesis tiene una significación abusivamente cuantitativa. Sintetizar es de ordinario entendido como un cierto resumir. Si por sintetizar se entiende no tanto un resumir, cuanto un reasumir un cierto conjunto desde una perspectiva unitaria, el conocer histórico se nos presentará cabalmente como una operación sintética. Contar históricamente un hecho no es tanto resumir el proceso que hasta él conduce, cuanto reasumirlo con una finalidad de conjuntación. Contar vale tanto como conjuntar. La forma típica del conocimiento histórico es un contar que, si bien tiene un *término ad quem* personal, se dirige, ante todo, a aquello mismo que se cuenta o junta: los acontecimientos relacionados entre sí como históricamente composibles.

La naturaleza formalmente sintética del conocer histórico hace posible toda una serie de analogías entre el contar que este conocimiento representa y aquel otro contar que denominamos matemático. En ninguno de ellos se trata de una pura y estricta enumeración. En ambos, sin embargo, la enumeración es enteramente imprescindible. Junto a estas semejanzas existen diferencias entre ambas modalidades del contar, lo que confiere un carácter sumamente instructivo a su recíproca comparación.

Entre el contar matemático y el contar histórico existe, por lo pronto, la semejanza representada por su común naturaleza «acumulativa». La operación de contar matemáticamente consiste de hecho en recorrer todos y cada uno de los elementos de una serie, denominándolos, respectivamente, con un nombre cuantitativo. En el conocer histórico existe también un recorrido de los elementos de una serie; la serie constituida por los hechos precedentes a aquel cuya historia se cuenta. El hecho histórico queda efectivamente comprendido en esta serie, incluido en ella. La enumeración de los elementos de la misma es imprescindible para la intelección del hecho en cuestión.

De esta manera, todo acontecimiento que no haya de entrar en el proceso enumerativo estará desprovisto de significación para entender a aquel que se pretenda explicar. Pero, volviendo al tema de la enumeración en los dos modos de contar examinados, precisa decir que en ambos casos se llega a constituir un cierto resumen. Este resumen tiene el carácter de una acumulación. En el contar matemático se trata, por supuesto, de una acumulación de cantidades. En el contar histórico de una acumulación de virtualidades. Cada hecho histórico resume de algún modo toda la historia. Análogamente, el último número de una enumeracion matemática abarca y compendia a todos los que le preceden.

No basta, pues, ni en el contar matemático, ni en el contar histórico, el mero recorrido de los elementos integrantes de una serie. En ambos casos se hace precisa una

acumulación progresiva de los mismos. De ahí que cada uno de ellos posea en el interior de la serie el doble carácter del todo y la parte. Ahora bien: la acumulación tiene en el contar matemático un sentido estrictamente cuantitativo, mientras que en el contar histórico es una clase de nexo expresivo del carácter de condición que cada hecho histórico tiene sobre el siguiente. Lo que en este último caso interesa es mostrar la fundamental conexión existente entre los hechos históricos, y que ya ha sido definida como la virtualidad que en la historia posee todo acontecimiento en la determinación de los que le siguen. He aquí ya una diferencia capital entre el contar histórico y el contar matemático. En éste, el progresar es estricta y formalmente un acumular. En aquél, la sucesión es una progresiva determinación de la capacidad de la libertad humana, por la cual, sin embargo, no se estructura un conjunto matemático ni se quita nada a la fundamental indeterminación del libre arbitrio, aunque efectivamente se la condicione.

Carece ontológicamente de sentido hablar de una inercia histórica que correspondiese a ciertos acontecimientos privilegiados por su fecundidad o proliferación en la determinación del curso del dinamismo humano. En su entidad formal, ningún acontecimiento dura más tiempo que el que emplea en producirse. Entendida de una manera literal, la acumulación de los hechos históricos exigiría aquella inercia que va precisamente contra el carácter y la naturaleza temporal de los mismos. Si cabe hablar, por tanto, de una acumulación de los hechos históricos, se tratará de algo esencialmente distinto a una mera agregación de sus formales entidades. En este sentido, es válida la fórmula de una acumulación de virtualidades históricas. ¿Qué es, sin embargo, lo que en definitiva puede expresarse con ella?

En la medida en que todo hecho histórico lo es gracias al condicionamiento que ejerce sobre la libertad para la determinación de nuevas situaciones, la realidad de éstas es de alguna manera deudora de la virtualidad de sus antecedentes. El libre agente de la historia parte, para sus propias determinaciones, de una determinada situación que lleva consigo un horizonte propio de posibilidades históricas. Lo históricamente posible en cada momento se encuentra inmediatamente condicionado por los últimos hechos históricos, pero éstos, a su vez, y por la misma causa, vienen a remitirnos a sus antecedentes inmediatos; y así en el orden retrospectivo, de una manera indefinida.

La acumulación de los hechos históricos es, pues, una progresiva determinación de las condiciones que van dando lugar a lo históricamente posible en cada nueva situación. Lo que es posible de una manera histórica en el siglo actual —contando siempre con el poder de la libertad humana— ha sido hecho posible, desde el punto de vista de la condición, por las sucesivas determinaciones del horizonte histórico efectuadas en cada una de las anteriores situaciones humanas.

Contar históricamente una serie de hechos es compulsar y hacer compenetrarse las sucesivas determinaciones de posibilidades históricas que cada uno de ellos va estableciendo para el siguiente. De esta manera se hace posible hablar de una acumulación de los hechos históricos entre sí, a la vez que se salva la caducidad formal de cada uno de ellos. Por cuanto que se hace posible hablar de una cierta acumulación de los hechos, tiene también un sentido la noción del contar aplicada al conocimiento

típicamente histórico. Ello nos ha permitido establecer aquí esta especie de paralelismo con el contar estrictamente tomado o contar matemático.

Otros aspectos de ese paralelismo son oportunos para la aclaración de algunas peculiaridades del contar histórico. En el contar matemático, el último elemento de la serie se determina —de una manera semejante a lo que ocurre en el proceso del conocimiento histórico— por su unión a todos los elementos que le preceden. Si se trata, por ejemplo, de diez elementos, se establece una simultaneidad entre el término «diez» y la presencia del elemento que termina la operación de contar la serie. Tal simultaneidad se hace posible por la acumulación mental de los nueve elementos precedentes con aquel que termina la serie. Decimos «diez» al llegar a ese último elemento, en la medida en que lo contamos, o mentalmente conjuntamos, con todos los anteriores. Fuera de esta integración, la determinación que le conviene es la de «uno». El último elemento de la serie adecuada al puro contar matemático es de suyo independiente de todos los anteriores; y sólo los supone a los efectos de la operación de contar.

Por el contrario, en la serie histórica, el último elemento implica realmente todos los precedentes. Al verificar su conjuntación con ellos no se hace, pues, otra cosa que reproducir mentalmente algo que en la misma entidad de ese elemento histórico está dado de una manera real. De esta manera, el contar histórico es la forma propia y adecuada del conocimiento de los hechos humanos en cuanto éstos tienen, de suyo, la dimensión de la historicidad. Este modo especial de conjuntarlos, que es precisamente el que hace posible su conocimiento bajo dicha dimensión, aparece reclamado por la naturaleza de los hechos, y de tal suerte, que cada uno de ellos es de por sí una cierta conjuntación real de las virtualidades precedentes, la cual, en el contar histórico, va apareciendo de una manera progresiva ante los ojos del historiador. En el contar histórico no se hace más que poner de manifiesto ese otro contar entitativo en que consiste el despliegue de la historicidad real.

Gracias a la real conjuntación de los hechos históricos en el despliegue de su dinamismo se hacen posibles, también, otras semejanzas y una diferencia más entre el contar histórico y el contar matemático. Más arriba se dijo que ambos desembocan en el establecimiento o determinación de un «resumen». El contar matemático es un progresivo resumir porque termina definitivamente en un resumen de sus elementos. Bien que la serie natural de los números sea indefinida y aunque también sea indefinida la serie de los hechos históricos, es en todo momento posible llegar, en ambos casos, a la determinación de un conjunto limitado de elementos. Esto ocurre en el contar matemático al establecer un número terminativo de la serie computada; en el contar histórico, al establecer un hecho o situación como meta de un proceso de acontecimientos.

El resultado es, sin embargo, de un carácter formal muy distinto en los dos casos. En el contar matemático el resumen que viene a quedar establecido determina un conjunto por la *simultaneidad* de los elementos integrados en el número terminativo. El número diez tiene a sus espaldas, en la operación de contar, los nueve números que le preceden; pero en su misma comprensión abarca simultáneamente diez unidades. El contar

matemático se verifica de una manera temporal, de suerte que la enumeración de las unidades se desarrolla según un antes y un después. Pero el resumen cuantitativo en que se termina la operación de contar representa un conjunto que constituye la simultaneidad y copresencia de todos los elementos integrados.

En el contar histórico, el resultado de la operación excluye de una manera necesaria la simultaneidad —con relación a él y de ellos entre sí— de todos los elementos que le preceden. Contar históricamente no es hacer un conjunto distinto y superior a cada uno de sus elementos, sino tomar a uno de ellos —el último— como un cierto conjunto de todos los demás. *En el extremo del contar histórico, lo que hace de resumen y el último elemento son una y la misma cosa.* Es indudable que para llegar a ese extremo precisa una operación que no solamente se desarrolla en el tiempo, sino que afecta al despliegue temporal de una serie histórica. El contar que conviene a la historia es un sucesivo contar de lo que está disperso y pluralizado en la realidad del acontecer. Pero en el resultado de ese juntar histórico viene a alcanzarse una situación que no es un conjunto distinto del elemento terminativo de la serie, sino precisamente este mismo; he ahí por qué la consideración adecuada de un acontecimiento histórico vale, a su modo, como un resumen de la totalidad de la historia que ha precedido y condicionado la realidad de aquél.

Por último, las condiciones de su posibilidad misma son de carácter opuesto en el contar histórico y en el contar matemático. Para éste es imprescindible una homogeneidad de sus elementos. Contarlos es practicar con ellos una serie sucesiva de adiciones, cuyos sumandos, en cuanto tales, o son del mismo género o se encuentran prescindidos de sus diferencias a los efectos de la operación matemática que les concierne. No se trata, por tanto, de una condición real de los elementos que se destinan a ser contados, sino de algo que constituye *a priori* la condición intelectual de la posibilidad de la suma. En el contar histórico, por el contrario, la heterogeneidad de los elementos es —además de una determinación real de los mismos— la condición intelectual de la posibilidad de la historia. Sin una diversidad de elementos es imposible, en efecto, el pensamiento de una serie histórica o pluralidad históricamente cognoscible. Los ensayos de introducir leyes naturales en la historia proceden de un intento de reducir esa diversidad y traducirla en comportamientos homogéneos y constantes, análogos a los que pueden observarse en el dominio de la ciencia físico-matemática.

La condición intelectual de la posibilidad de la historia coincide, pues, con lo que hace de ésta un tipo de conocimiento irreducible a las demás especies de saber. Pero ello mismo determina la extraordinaria dificultad de la operación que designamos como el contar histórico. Se trata, en efecto, de una operación que debe conjuntar una pluralidad internamente heterogénea. Tal es la causa de que el contar histórico, lejos de proceder según el modelo de los procesos aditivos, se verifique según el procedimiento de una articulación.

II. LA RAZÓN HISTÓRICA

Al afirmar que el conocimiento histórico es algo más que una simple enumeración de hechos, queda establecido el problema sobre el alcance del entendimiento en la interpretación del acontecer humano. También aquí es la propia naturaleza objetiva de la historicidad lo que, en último término, ha de fundamentar la solución que deba darse al problema. Otra manera de abordarlo y de conducirlo a su término sólo tiene un sentido cuando se permanece en el seno de determinados prejuicios de escuela o sistema filosóficos.

La comprensión de la historicidad de un hecho lleva de una manera necesaria al ejercicio de la razón. He aquí un principio a partir del cual tiene sentido preguntarse por el oficio del logos en el conocimiento histórico. Comprender algo es, en efecto, siempre, dar razón de su modo de ser, hacerlo inteligible merced al ejercicio de una actividad lógica que tiene como objeto lo que no es evidente de suyo.

Los hechos históricos no son de suyo evidentes. Constituyen, sin duda, algo dotado de una figura aprehensible; es decir, se nos presentan como algo que podemos concebir y a partir de lo cual se establece un proceso de indagación retroactiva que consiste en buscar sus antecedentes. Sólo cuando estos antecedentes han sido mostrados, recibe el hecho histórico la peculiar luminosidad que le hace inteligible precisamente como histórico. Dicho de otra manera: la realidad de un acontecimiento puede ser aprehendida de una manera isolativa y de un modo conectivo; pero en virtud de la historicidad que a tal acontecimiento conviene, la única forma adecuada de representarlo es la que establece su conexión con los antecedentes que gravitan en él de una manera virtual.

La representación adecuada de lo histórico se nos presenta, por tanto, como un cierto *discurrere,* esto es, como una progresiva aprehensión de realidades, que se termina en la captación del acontecimiento al cual ellas preceden. En este discurrir, típico al proceso de la aprehensión histórica, existe ya una cierta modalidad de lo que viene a significarse con el término *«ratio».* La narración es como una especie de discurso histórico. Ahora bien: ¿se agota en esto toda la posibilidad de la razón en el quehacer histórico? Más aún: ¿puede decirse que la mera narración sea, en verdad, un razonar?

La representación o conocimiento de los antecedentes de un hecho histórico y de las conexiones de éste con aquéllos, nos hace verosímil la entidad del mismo. El hecho histórico, que aisladamente sólo es objeto de captación, mas no de intelección, se nos presenta de algún modo explicable al ser «comprendido» en sus conexiones con el proceso histórico que le antecede. En este sentido, es justo afirmar que la historia da razón de los hechos, y que sin ella éstos se nos aparecen como exentos de explicación racional. Las interpretaciones a que esta afirmación puede ser sometida tienen, no obstante, una gran variedad de matices, y alguno de ellos goza de una equivocidad tal que bien podría considerársele como la antítesis misma de lo que aquí se ha querido decir.

¿De qué manera la historia da razón de los hechos? Por lo pronto, no puede decirse que la historia nos suministre una razón suficiente de los hechos históricos. En la medida en que la libertad humana constituye un poder de excepción y fisura, de novedad y

originalidad, la historia carece realmente de la naturaleza de un verdadero sistema. Cualesquiera que sean sus antecedentes históricos, un acontecimiento o situación humanos no se encuentran jamás unívocamente determinados por aquéllos. Lo histórico condiciona a lo que en su misma línea le sigue, pero no se comporta ni como una causa eficiente ni como la premisa de un silogismo.

En todo acontecimiento y situación históricos hay algo imprevisible para una simple computación de determinaciones unívocas. El conocimiento de sus antecedentes hace del hecho algo posible y no con una posibilidad cualquiera, sino, precisamente, histórica. Historiar es, por tanto, dar razón de la posibilidad histórica de un hecho o situación humanos. La explicación que con ello se obtiene no es, sin embargo, una explicación estricta. El margen de libertad que queda al hombre, aun admitido el condicionamiento físico e histórico de todas sus determinaciones, no permite otro modo de explicar lo histórico, sino el que solamente logra ofrecernos a éste como algo «históricamente posible».

La narración, en suma, no puede darnos la razón suficiente del acontecimiento en el cual se termina, porque sobre la serie de condiciones constituidas por los hechos precedentes a aquél, se cierne en todo momento la intrínseca diferencia activa de la voluntad humana, hogar de la novedad y la excepción. Con ella debe contar el historiador, no menos que con la peculiar vigencia de las condiciones históricas. Esto no significa, sin embargo, que la razón sea inepta para la comprensión de la historia. Por el contrario, el verdadero sentido de la comprensión histórica es hacernos razonables, verosímiles, los acontecimientos que dimanan de aquella libertad. Pero tampoco significa esto último que se requiera una facultad racional especial, una «razón histórica» opuesta a una «razón físico-matemática». Preguntémonos, en efecto, con todo rigor, cuál pueda ser el sentido adscribible a la denominación «razón histórica».

Ante todo, y en un plano absolutamente primero, puede afirmarse que la razón, toda razón, es histórica en su modo real de ejercerse. La *ratio,* de suyo, funciona pasando de la potencia al acto. El entendimiento humano es semejante a las cosas generables y corruptibles; actúa de una manera progresiva, no bastándole la simple aprehensión intelectual. A diferencia de un entendimiento perfecto, el entendimiento humano es histórico en el puro y exclusivo sentido de que se ejerce, como la historia, siguiendo o estableciendo un proceso. El entendimiento humano es constitutivamente histórico porque se ve obligado a pasar de la potencia al acto; en suma: porque es progresivo. Por supuesto, aquí se entiende por histórico sólo una analogía de lo que tiene historia en el sentido estricto de la expresión. Ahora bien: gracias a la mutabilidad y al carácter progresivo de nuestro entendimiento existe también una historia de los conocimientos racionales. Las disciplinas elaboradas por la razón humana poseen una historia porque esta razón es, en virtud de su constitución y naturaleza mismas, algo capaz de historia en el sentido analógico en que hemos tomado el término.

La misma filosofía tiene necesariamente historia, ante todo, porque el entendimiento humano no es capaz de aprehender de un golpe todo lo que es humanamente cognoscible y necesita avanzar, progresar en la penetración de la verdad. Otros motivos hay que

hacen posible la historia en el conocimiento humano; pero el fundamental y decisivo es la historicidad radical de nuestro propio entendimiento. Este carácter progresivo, dinámico de la razón es, sin embargo, previo a las determinaciones que implican los dominios de la físico-matemática y de la historia en sentido estricto. La razón que elabora la físico-matemática es, cualesquiera que sean los procedimientos de que se valga, esa razón naturalmente dinámica y progresiva.

Cabe, entonces, preguntarse si la razón no asumirá una forma o manera peculiar cuando el dominio dentro del cual se desenvuelve es precisamente la esfera de la historia. ¿Sería, pues, la narración la forma típica de proceder racionalmente en esa esfera? Pero esto puede tener un sentido sobre el cual es preciso detenerse.

La narración, en efecto, puede ser considerada como la operación de una facultad especial —precisamente la razón histórica— distinta de la razón físico-matemática. Para la comprensión histórica se precisaría, por tanto, un poder intelectual, cuya manera de proceder sería justamente la narrativa. Se trataría, pues, de una razón cuyo acto sería la narración; a diferencia de aquella otra cuyo acto consiste en la aprehensión de leyes relativas al comportamiento de los fenómenos naturales. En ambos casos, sin embargo, hay algo en común y fundamental: la naturaleza *explicativa* de los dos modos de proceder intelectualmente.

En el dominio de la físico-matemática, se trataría de dar razón a una suerte especial de objetividad. En el dominio de lo histórico, también se trataría de dar razón de otra clase de objetos: los objetos históricos. La diferencia estaría, así, no entre dos facultades racionales, sino entre dos aplicaciones distintas de una misma y única facultad —la razón — que en un caso se atendría a un tipo determinado de exigencias objetivas, y en otro, a otras.

El único argumento posible contra el que acaba de hacerse consiste en considerar a la razón histórica como la verdadera forma de razón, esto es, como un proceder intelectual que se fundamenta en una razón objetiva —la historia misma, considerada como razón de los hechos—; de suerte que la otra, la razón físico-matemática, se encuentre desprovista del sentido realista y trascendente de aquélla. Para llegar a este pensamiento, empero, se necesita dar por válida toda la concepción kantiana de nuestra facultad racional, es decir, admitir que la facultad que elabora la físico-matemática es un simple poder combinatorio, cuyas leyes internas no tienen más que una significación subjetiva. De esta manera, la razón histórica nos proporcionaría algo auténticamente real, porque lejos de pretender la introducción en su objeto de estructuras ajenas al mismo y privativas de nuestra mente, sería la facultad de tomar como explicación de las cosas a esa razón objetiva que es la historia misma de ellas.

Existe, pues, en ese ensayo de una razón histórica toda una instancia realista y ontológica, cuyo valor no puede desconocerse. El ejercicio de la razón, si ha de ser algo más que un simple juego inmanente y sin trascendencia ni consecuencias, debe apoyarse en esa otra *ratio* que son las cosas mismas. El puro juego combinatorio intelectual no sería capaz de suministrarnos un verdadero conocimiento. Pero la explicación kantiana no es la única teoría posible de la físico-matemática; ni tampoco esa razón objetiva que

es la historia, puede ser considerada como la única razón objetiva posible.

Para afirmar la objetividad de la razón y su valor trascendente y ontológico no es preciso recurrir al caso particular de la historia. Basta considerar que, en todo caso, los principios del entender, en vez de constituir la expresión de una estructura privativa de nuestra mente, son el reflejo y como trasunto intelectuales de los principios del ser.

[185] Cf. E. Spiess: Opus citatum, págs. 65-66.

El hombre como ser histórico

En los análisis precedentes ha quedado apuntada una ontología de la historicidad en cuanto tal, abstracción hecha de la cuestión concerniente al ser histórico en el que aquélla tiene una realidad efectiva. Lo que importaba era, ante todo, la forma misma que lo histórico asume, como una unidad inteligible, considerada en sí y por sí. Esto no significa, sin embargo, que la historicidad sea una forma absoluta, desligada de toda conexión con un sujeto posible.

Para un análisis de la temporalidad histórica el eje fundamental de la cuestión reside en la implicación de los que han sido llamados éxtasis del tiempo: pasado, presente y futuro. Pero esta implicación sólo está referida a una estructura formalmente histórica en la medida en que el ser del presente no se limita a implicar, de una manera puramente lógica, los del pasado y futuro. La historia constituye una unidad —y representa, por ende, una cierta razón inteligible— merced a la especial intercausación de sus partes, esto es, gracias a aquella continuidad por la que puede afirmarse que la historia es materia de sí misma, condición a la vez lógica y efectiva de su propia entidad.

Cuando el historiador, para explicar un presente, se separa de él, no hace otra cosa que ahondar en los fundamentos típicamente históricos de aquella situación que en apariencia abandona. ¿Cómo es esto posible? He aquí la pregunta a la cual ha intentado responder todo lo que precede.

La captación de la formalidad de lo histórico en cuanto tal, es decir, de lo que hace de la implicación de los tres éxtasis temporales una efectiva estructura histórica, fue la finalidad de las consideraciones ontológicas que se desarrollaron. De ahí que al verificarlas se haya estado haciendo siempre alusión al eje permanente de la estructura del tiempo, a saber: el presente. Pero ahora interesa no ya el examen de la formalidad de lo histórico en cuanto tal, sino el planteamiento del problema de su «lugar ontológico».

Una pura teoría de la historicidad corre, efectivamente, el peligro de suscitar la idea de un acontecer puro, sin sujeto. Virtualidad y tensión histórica, continuidad y proyección existenciales son, sin embargo, categorías que reclaman de suyo la inhesión en una estructura dotada de un cierto valor absoluto. Cuál sea esta estructura, y cuáles las exigencias que como sujeto histórico la determinen, constituye el objeto de una nueva indagación enderezada a lo que hay de sustancial en las raíces mismas del acontecer de la historia.

I. SUSTANCIALISMO Y FENOMENISMO

El planteamiento del problema concerniente a la realidad de un sujeto histórico y a la

posibilidad fundamental de la historicidad excede indefinidamente el alcance y sentido de la ciencia histórica. Esto, que parece sin duda demasiado obvio para que pueda beneficiar de un comentario, es, sin embargo, lo que se suele olvidar por quienes llevan a la posición del problema un prejuicio decididamente historicista.

No es infrecuente, en efecto, encontrarse ante el tema que nos ocupa con un modo especial de eliminarlo, según el cual sólo la historia misma, de una manera intrínseca, nos puede revelar algo efectivo sobre el ser que llamamos histórico. En la medida en que un ser es histórico, sólo la historia tendría capacidad de interpretarlo. Si por histórico se entiende lo que en la historia se realiza, competería a ésta ser la única fuente y la verdadera luz objetiva para un conocimiento de aquel ser.

En esta dirección de pensamiento se mueve en general la concepción según la cual es imposible entender, de un modo universal, la naturaleza del ser histórico. El planteamiento del problema del fundamento y sujeto de la historia sería, por tanto, contradictorio. Lo que en verdad quedaría suscitado de esta suerte no sería un problema, sino un seudoproblema. ¿Qué sentido es posible otorgar a una cuestión que elevaría lo histórico hacia un plano extrahistórico? ¿No significa esto una metábasis por la que quedarían transgredidas las exigencias mismas del objeto?

Basta considerar estos interrogantes en lo que envuelven ya de afirmación para percatarse de que con ellos queda de algún modo trascendida una actitud puramente historicista. La imposibilidad de conocer lo histórico más que históricamente constituye una tesis que intenta penetrar en la naturaleza de aquél; por tanto, una afirmación que se exceptúa a sí misma de su propia validez.

Lo que hay en el fondo de esta tesis es una concepción *fenomenista.* Pero esta concepción no es un fenomenismo porque limite la tarea de la historia al conocimiento de los puros fenómenos históricos, sino precisamente porque entiende que lo histórico agota su ser en un mero despliegue o desarrollo.

Limitar el conocimiento histórico al despliegue efectivo de la historicidad es, en efecto, la determinación por la que la historia no rebasa su estricto carácter; pero afirmar la necesidad incondicional de esa limitación es rebasar el sentido y alcance de la historia. El historicismo, al convertir el *método* de esta ciencia en *tesis* sobre el carácter de su objeto, se hace un fenomenismo.

Con el examen de la concepción historicista en este primer nivel que constituye el planteamiento del problema se verifica ya una cierta penetración en la estructura de lo histórico. La imposibilidad de eliminar la cuestión sobre el sujeto y el fundamento de la historia no significa solamente el fracaso de una determinada concepción, sino que implica una irreducible instancia de lo histórico hacia un tratamiento distinto, heterogéneo, al que se pretende exclusivo en la concepción mencionada. La misma inteligibilidad de lo histórico reclama una trascendencia sobre la mera historicidad efectiva. Por cuanto nos es posible hacer afirmaciones que no conciernen a los procesos reales del despliegue histórico, sino a la pura formalidad general de los mismos, queda trascendida la perspectiva de la descripción historiográfica, es decir, queda constituida, como una posibilidad para el conocimiento, la dimensión ontológica de la historia dentro

de la cual tiene un sentido interrogarse por un «sujeto» y un «fundamento».

Pero, además, con el examen del sentido y alcance del problema en cuestión se han contorneado ya dos interpretaciones que van a determinar la orientación y el dinamismo de su tratamiento. Plantear el problema de la posibilidad de un sujeto y de un fundamento en la estructura del ser histórico lleva consigo el reconocimiento de la validez de esta alternativa: sustancialismo-fenomenismo. La ontología de la existencia histórica, en cuanto alberga la posición de aquel problema, debe necesariamente concluir en una decisión sobre esa alternativa, es decir, constituirá un esfuerzo por excluir uno de sus miembros o por llegar a su mutua corrección en la unidad de una síntesis superior.

Un puro fenomenismo histórico no se presenta de hecho como tesis primaria y fundamental, constituida sobre la base de la interpretación más inmediata del acontecer humano. La paradoja del fenomenismo consiste justamente en que su origen queda establecido a partir de una cierta meditación sobre el problema del sujeto de la historia. La reducción de la entidad de lo histórico al mero despliegue externo del acontecer es una consecuencia que, en el fenomenismo a que aquí nos referimos, procede de una determinada concepción acerca de la estructura del hombre como centro de la historia.

Existe, pues, aun en el propio fenomenismo histórico, una intención inicial en cuya virtud la totalidad de despliegue del acontecer humano es recogida en la unidad de un punto de referencia común. La mera consideración de los hechos históricos como hechos humanos lleva implícita una esencial referencia a una unidad no puramente histórica. El pensamiento que se dirige globalmente hacia una totalidad no es posible, en efecto, sino en cuanto implica la intelección de una unidad; pero esta unidad, desde la cual se hace posible la referencia a aquella totalidad, trasciende de algún modo las diferencias entre las formas globalmente pensadas. Referirse de un modo unitario a la totalidad de los fenómenos es, por tanto, trascender de algún modo las peripecias del acontecer humano y dirigirse hacia aquello que a todas les conviene como un cierto sujeto. Pero el fenomenismo no implica solamente, en los supuestos de su génesis ideológica, una alusión al sujeto de la historia, sino que lleva también consigo una formulación del problema del fundamento. Cosa distinta es que ambos resulten deformados por una interpretación insuficiente. De hecho, el fenomenismo histórico termina eliminando todo sujeto y todo fundamento auténticos para un despliegue de la historicidad; pero esto ocurre tras una meditación sobre los mismos, naturalmente suscitada por la conexión y la lógica interna de las cosas. Que esa meditación resulte insuficiente no significa que no haya sido ejercida, ni tampoco, de un modo absoluto, que sea del todo estéril. Por el contrario, la concepción fenomenista envuelve una verdad que importa rescatar de una formulación desvirtuada. Cuando se habla de la continua mutación del hombre, de su incesante renovarse, en suma, de la esencial inestabilidad humana, se están tocando los fundamentos mismos de la entidad del ser histórico.

Lo que a la larga ha resultado un fenomenismo histórico tiene en sus orígenes un sentido superior. Naturalmente y por supuesto, no se pretende con esto hacer una descripción de la evolución histórica de la teoría fenomenista. La situación debe entenderse no en un plano de mera cronología, sino en una dimensión estrictamente

lógica. En el origen de este proceso ideológico hay un esfuerzo de penetración hacia lo íntimo de la estructura humana. La oposición «naturaleza-historia» encuadra y resume dialécticamente el sentido de ese esfuerzo. El punto de partida desde el cual se acomete aquella penetración radica en una profunda captación del ser humano en su historicidad real.

La historia nos acostumbra a dirigirnos hacia el hombre concreto, hacia la *humanitas* real y en ejercicio de sí misma en el despliegue de sus situaciones; aunque también es cierto que nos desvía, en algún modo, de la consideración abstracta y universal sin la cual no es posible la constitución de una cabal ontología. El fenomenismo histórico se inspira en la consideración de aquella humanidad en ejercicio y despliegue, y parte de radicalizar el hecho de la historia, haciendo de él la base misma y como la propia entidad de lo humano. La metábasis característica de ese fenomenismo consiste en sobrepasar indefinidamente el alcance de la afirmación «el hombre *tiene* historia» y transitar a esta otra: «el hombre *es* su historia misma».

Esa metábasis, sin embargo, no está exenta de un cierto sentido, demasiado fácilmente eliminable si el rigor de la crítica se aplica antes de tiempo. Un deber de justicia elemental obliga a reconocer al fenomenismo histórico la profunda intuición de que la historia no significa una mera adyacencia, una realidad puramente extrínseca sobreañadida al hombre. Que éste tenga historia y no consista en ella, no debe ser interpretado en el sentido de que la historicidad sea simplemente tolerada por el hombre. Si al afirmar que el hombre es su misma historia lo que se quiere significar es que se trata de un ser naturalmente histórico, entonces no habría inconveniente en verificar aquella metábasis. Sin embargo, no es eso tampoco lo que el fenomenismo histórico dice, sino más bien, precisamente, lo que exagera.

Tener historia es esencial al hombre. El hombre es un ser radicalmente histórico. Lo que equivale a decir, en suma, que la historicidad es una *propiedad* humana, esto es, algo que de un modo necesario fluye de nuestra esencia, no limitándose a ser un puro accidente. Con esto no se dice que la historia emane unívocamente de nuestro ser, ni tampoco que la historicidad sea nuestra misma esencia.

La historicidad, el carácter de ser histórico que al hombre conviene, le es, pues, esencial, pero no es su esencia, sino algo radicalmente afecto a ella, como la propiedad afecta radicalmente a la esencia y a ella se conecta de un modo necesario, sin que esto implique una verdadera identidad formal. En la metábasis que arriba se señaló existe un tránsito de lo esencial a la esencia. No es menos cierto, sin embargo, que con harta frecuencia se pasa también de su consideración como un accidente óntico a su valoración como una mera accidentalidad de carácter lógico. La historicidad radical, esto es, lo que en el hombre existe de raíz de su historia, está tan deformado en la interpretación fenomenista como en un rígido sustancialismo que se olvidara de la exigencia de distensión, ínsita a nuestro ser y por virtud de la cual nuestra naturaleza es esencialmente «histórica» aunque no sea su «historia».

La oposición «historia-naturaleza» resume todo el sentido del fenomenismo histórico, pero también es válida para un sustancialismo que no reconozca las exigencias de la

historicidad humana. En uno y otro caso, historia y naturaleza —por cuanto que se oponen— vienen limitadas a una mera agregación extrínseca en la que están mecánicamente yuxtapuestas, permaneciendo insolidarias en su ser. El lugar ontológico donde acontece esa agregación es el hombre.

El ser humano es, tanto para el fenomenismo histórico cuanto para un rígido sustancialismo, una naturaleza y una historia. Para el fenomenismo, lo importante es la historia; para el sustancialismo, la naturaleza. De hecho, la tesis historicista no consiste siempre en la negación de una naturaleza humana. Más aún: el reconocimiento de una naturaleza permanente en el hombre es justamente lo que el historicismo toma como punto de partida para llegar a la afirmación de que lo típico al hombre es —a diferencia de lo que ocurre al animal— tener historia, es decir, no limitar su ser a la entidad de una estructura fija. De un modo más preciso habría todavía que decir: para el historicismo el hombre es el lugar ontológico de una naturaleza y una historia; pero la naturaleza es simplemente tenida, en tanto que la historia es sida.

Lo histórico viene a ser, en esta posición, lo que en el hombre existe de sobre-natural, es decir, aquello que le eleva y de algún modo sustrae al dominio de su pura animalidad. Mientras el animal permanece encerrado en su naturaleza, bloqueado en ella sin posibilidad de trascenderla, el hombre, ser histórico, que tiene sin duda una naturaleza, posee también una sobrenaturaleza que es justamente su historia. Gracias a ella no es un mero animal. Es comprensible entonces, que a la hora de definir al hombre el historicista elija la historia y deseche la naturaleza (lo cual no significa que su tesis consista en la afirmación, que tan frecuentemente se le atribuye, según la cual el hombre es el ser que no posee naturaleza alguna).

Para el sustancialismo, en cambio, el hombre es su naturaleza, aunque además tenga historia. Lo que define aquí al hombre no es, por tanto, su historia, sino precisamente su naturaleza peculiar. Ahora bien: así como se hace una cierta calumnia al historicismo cuando se le atribuye la exclusión de toda naturaleza humana, así también existe una degradante caricatura del sustancialismo siempre que a éste se le identifica con una concepción que animaliza al hombre y le hace incapaz de una historia. Hay un extremo y rígido sustancialismo, para el cual, en efecto, tienen toda su fuerza las objeciones historicistas, pero cuyo defecto esencial consiste en no poseer otra existencia sino la que le otorga el propio historicismo, necesitado, al parecer, de una teoría fantasma para justificarse polémicamente.

Es demasiado claro que en un sustancialismo de esa clase la condición histórica del hombre está radicalmente falseada, ya que se la reduce a un simple epifenómeno sin conexión esencial con su naturaleza. Pero el historicismo adolece también de un defecto análogo y, en cierta forma, complementario. Si un rígido sustancialismo es incapaz de efectuar la integración de lo histórico en lo natural, no es menos cierto que el puro fenomenismo historicista deberá ser inepto para la comprensión de una verdadera unidad de lo natural y lo histórico.

Mientras que en la primera interpretación lo histórico no afecta a la naturaleza humana, en la segunda teoría esa naturaleza no tiene fecundidad para la historia. En

ambos casos, lo histórico resbala sobre lo natural y la unidad del hombre desaparece, sustituida por la externa complexión de dos estructuras heterogéneas. Desde el punto de vista de una antropología, sustancialismo y fenomenismo son igualmente defectuosos.

No es, sin embargo, ese punto de vista explícitamente antropológico el que aquí nos importa. La referencia al hombre como ser histórico viene exigida por los intereses de una ontología de la historia que se pregunta, en general, por el sujeto y el fundamento del acontecer humano. Ahora bien: precisamente bajo este aspecto sustancialismo y fenomenismo se nos presentan como insuficientes. De ahí la necesidad de corregirlos en una síntesis igualmente distante de las respectivas deformaciones. Naturaleza e historia vendrán, de esta manera, a coincidir en la unidad de un ser naturalmente histórico.

Un recorrido dialéctico a través de las exigencias de las dos tesis examinadas puede servir, mejor que otro procedimiento cualquiera, para alcanzar los fines de esa síntesis.

En el despliegue efectivo de la historicidad existe una multitud de acontecimientos, de hechos reales vinculados a un tiempo y lugar, dotado cada uno de su especial e intrínseco valor. La historia es, en esta primera y más inmediata dimensión, el escenario de una pluralidad abigarrada y desconcertante.

Una primera unidad para esta masa de realidades aparentemente dispersas viene proporcionada por la noción de desarrollo. La misma idea del cambio permite una cierta síntesis, al recoger en la unidad de una orientación y de una tendencia comunes, a los miembros de la pluralidad antes pensados como dispersos y ahora considerados como las fases de un mismo devenir. En la noción de movimiento va incluida la de una continuidad que constituye la forma dinámica de la unidad de un proceso. Cuando una pluralidad de cosas se manifiesta como pluralidad de fases, queda constituida en nuestro pensamiento la idea de la continuidad como un vínculo dinámico. La historia, en lo que tiene de despliegue, *sistematiza* de algún modo su pluralidad interna.

Las nociones de cambio y desarrollo no representan, sin embargo, formalidades autónomas, inteligibles y subsistentes por sí. La misma vinculación que se establece con ellas entre las fases de una pluralidad dinámica es beneficiaria de una unidad más honda, sin la cual no es posible ni la noción ni la realidad del cambio. Esta unidad asume la modalidad de una permanencia, siendo la identidad de un *sujeto* al que acontece devenir. La condición de la realidad y de la intelección del cambio es algo permanente, cuyas son variedades o modificaciones las mismas fases del acontecer. Sin la unidad de este sujeto permanente, el cambio es imposible. En la noción del movimiento va incluida una cierta conservación, sin la cual ya no existe un moverse, sino una serie discontinua de suplantaciones, a la que falta la posibilidad de todo sistema. De otra manera, el cambio es sustituido —como ya denunciara Aristóteles— por una pluralidad de creaciones y aniquilaciones.

Resulta así que cuanto más se afirme la realidad del cambio, tanto más necesaria será la afirmación de la identidad y la permanencia de un sujeto del mismo. El dinamismo histórico, so pena de fragmentarse en una pluralidad ahistórica, reclama la existencia de una sustancia humana permanente. Esta sustancia no viene, pues, simplemente añadida a la realidad del despliegue histórico, como una carga inerte sobre la cual la historia se

desliza. Lo que actúa de sujeto de la historia no es una naturaleza indiferente y extrínseca al acontecer humano, sino precisamente la condición de ese acontecer; algo que hace posible la realidad del dinamismo histórico y sin lo cual éste resulta ininteligible.

La paradoja que, por lo visto, excede a la estrecha óptica del fenomenismo es la esencial complicación de la permanencia en la estructura del cambio. En la exigencia de un sujeto para la realidad y la intelección del movimiento reside, por el contrario, el verdadero título filosófico de todo sustancialismo. En la noción de lo histórico —y, en general, en la de todo cuanto signifique una clase cualquiera de devenir— van implícitas, a la vez, una pluralidad y una unidad, una sucesión y una permanencia. Pero lo que da origen a la concepción sustancialista no es un exclusivismo de la unidad y la permanencia, sino la intelección de la necesidad de las mismas para que sean posibles la pluralidad y la sucesión.

También el fenomenismo, sin embargo, surge de un cierto análisis de las condiciones que hacen posible el movimiento histórico. Más arriba se ha hecho constar que esa teoría arranca de una intención ontológica primera, posteriormente desvirtuada o perdida. Para el fenomenista lo que hace posible al dinamismo histórico debe poseer la misma índole inestable y proteica de la historicidad. Lo permanente y sustancial se le aparece, por tanto, como lo más inepto para explicarnos el dinamismo histórico. Atribuir la historia a una sustancia o naturaleza resultaría de este modo, no ya una explicación insuficiente, sino una explicación contradictoria. Tal es la razón por la cual todo fenomenismo histórico únicamente concederá que exista una naturaleza humana, a condición de no hacer de ella el fundamento de la historia.

En esta posición, los requisitos exigidos al ser histórico son justamente los que parecen opuestos a las nociones de permanencia y conservación; a saber: la *agilidad* y la *plasticidad* omnímodas del ser humano. El hombre es, según esto, un ser histórico por existir en él, además de su propia y determinada naturaleza, algo que excede indefinidamente a toda determinación y que afectando de continuo formas nuevas, tiene una inagotable agilidad para superarlas. A esto, que hace del hombre un ser histórico y le permite vivir en otro mundo que el del animal, se le designa en el fenomenismo con el ambiguo y prestigioso término de «libertad». La libertad es, por tanto, aquello gracias a lo cual el hombre es un ser histórico. En lo que tiene, en cambio, de naturaleza, el hombre se limita a constituir un ser determinantemente psicofísico.

Si ahora se comparan nuevamente las concepciones sustancialista y fenomenista, habremos conseguido estos tres resultados: 1.°, ambas concepciones parten de admitir el dinamismo histórico en toda su extraordinaria complejidad; 2.°, ambas, también, coinciden en intentar la determinación de las condiciones fundamentales que hacen posible ese dinamismo, de tal manera, pues, que ninguna de ellas se dispensa de una cierta intención ontológica; 3.°, la concepción sustancialista encuentra el fundamento del dinamismo histórico en una naturaleza permanente, de cuya identidad procede el sistematismo interno de la historia; mientras que, en cambio, la concepción fenomenista pone aquel fundamento en la libertad de un ser capaz de revestir las más diversas modalidades.

Los últimos resultados a que de hecho llegan una y otra concepción no interesan aquí para un tratamiento sistemático del problema que afecta al *fundamento* del dinamismo histórico. Lo importante consiste, por el contrario, en las primeras inflexiones a que este problema se ve sometido en cada una de las tesis en litigio. Y en este sentido lo que primero debe subrayarse es que la posición del problema en cuestión no está verificada de una manera enteramente unívoca para las dos concepciones que intentan solucionarlo.

Las exigencias del fundamento del dinamismo histórico se encuentran enfocadas desde distintos ángulos y, por lo mismo, sólo son recogidas parcialmente en cada una de aquellas concepciones. De este modo resulta que la polémica entre el rígido sustancialismo y el fenomenismo histórico se hace necesariamente indefinida, por cuanto dichas tesis corrigen mutuamente sus respectivas insuficiencias.

El fundamento del dinamismo histórico exige, de suyo, una cierta homogeneidad, pero a la vez también una cierta heterogeneidad, con relación a la estructura de la historia. No puede ser enteramente inmóvil, ya que entonces no desempeñaría, en definitiva, otra función que la de un lastre inútil, como lo es la simple naturaleza psicofísica del hombre en la concepción que de ella se hace el fenomenismo histórico. Pero tampoco puede identificarse con una pura movilidad, pues con ello no haríamos otra cosa que aplazar el problema. Una sustancia inerte, bloqueada en sí misma, cerrada a toda ulterior determinación, ¿cómo podría constituir el fundamento intrínseco de esa incesante renovación en que la historia consiste?

Pero una pura movilidad, un simple acontecer exento de sujeto, es ya la negación de toda unidad e incluso de toda entidad posible. Si el fundamento es algo, debe envolver alguna determinación, esto es, necesita tenerla, poseerla de suyo.

La agilidad que este fundamento debe poseer se nos presenta así, como algo *tenido;* por tanto, recibido en un sujeto, ínsito en él. De lo contrario, la libertad del fundamento histórico vendría a consistir en una pura nada, de donde nada podría emanar. Una mínima dosis de disciplina y seriedad mentales obligan a abandonar sugestivas metáforas historicistas, cuyo último sentido radica en expresar, a su manera, una interpretación tan descentrada como la misma teoría a la que se opone.

El fundamento real de la historicidad efectiva debe tener una determinada consistencia, poseer una cierta naturaleza permanente, gracias a la cual se haga posible conceder un sentido unitario a la totalidad del acontecer humano. La heterogeneidad del fundamento y raíz de la historia respecto del puro despliegue histórico no es otra cosa que la condición misma de la unidad y la inteligibilidad de este despliegue. Pero con esto no se constituye una verdadera antítesis entre el acontecer humano y su raíz o condición fundamental. Para ello sería precisa la confusión del concepto de lo permanente con el de lo inmutable. Semejante confusión, sin embargo, sólo está padecida, de hecho, por los fenomenistas.

Permanecer a través del cambio es el privilegio de que goza el sujeto de todo dinamismo. No existe movimiento sin un móvil. Este móvil es algo permanente y que, no obstante, cambia. Su permanencia está requerida para la misma unidad y continuidad del movimiento. Un cambio de sujeto da lugar a otra serie cinética: la que competería a ese nuevo sujeto que ha suplantado al anterior. En la unidad del movimiento va, por tanto,

incluida la permanencia de su sujeto respectivo. Pero no es menos cierto que si este sujeto permaneciese totalmente idéntico, no existiría tal cambio.

No se requiere sólo que el sujeto sea capaz de transformarse. Precisa, de hecho, que se realice en él una transformación. De ahí la necesidad de distinguir dos clases de permanencia para entender la índole ontológica del cambio.

Hay, en primer lugar, una permanencia opuesta al movimiento, antitética de él, y por referencia a la cual comprendemos de un modo negativo la propia formalidad de la mutación. Una naturaleza de este modo permanente no puede ser sujeto de cambio alguno. Pero existe, además, otro modo de ser permanente, que no es externo al cambio ni antitético a él, sino que está inviscerado en el movimiento como el ser que conviene al sujeto de toda mutación. Cambiar es, según esto, algo que le acontece a un sujeto. Si éste desaparece, no existirá ya un cambio, sino una aniquilación. La permanencia del sujeto dinámico es, pues, la condición de la posibilidad misma del cambio. Pero este permanecer, entrañado en la propia estructura ontológica del movimiento, es un permanecer *sui generis,* que no consiste en la estricta conservación de una entidad previamente poseída, sino en un cierto enriquecimiento de ella.

No es, pues, contradictorio un sustancialismo histórico. Sólo lo es aquel sustancialismo que los fenomenistas se han forjado para hacer verosímil su teoría. La afirmación de una sustancia o naturaleza humana, precisamente como el fundamento de la historia real, no significa otra cosa sino reconocer una permanencia intrínseca al mismo despliegue del acontecer humano. Dicha sustancia o naturaleza no paraliza el dinamismo de la historia, ni queda ajena a él. Su permanencia está inmersa en el cambio, merced al cual lo que hace de sujeto de la historia es objeto de un cierto enriquecimiento. De ahí que el sustancialismo histórico deba partir de la admisión de una sustancia cuya entidad no está hecha del todo.

Esa sustancia que hay que poner a la base de la historia es justamente la sustancia humana. Decir entonces que el hombre es un ser histórico no equivaldría a afirmar que consista en su historia, pero tampoco a que ésta resbale sobre su ser. La naturaleza humana, el ser sustancial del hombre, permanece a través de la historia, pero no es inmóvil. En una terminología rigurosamente ontológica es preciso decir que los cambios históricos son cambios accidentales, en el sentido de que, a través de ellos, permanece una misma sustancia. Lo cual no significa que esos cambios no afecten a la sustancia humana. Si así ocurriera, no sería el hombre el verdadero sujeto de la historia. La concepción de los cambios históricos como cambios accidentales exige, sin embargo, una determinación más rigurosa.

El cambio accidental es, por lo pronto, una mutación en un sujeto al que conviene tener sustancia y accidentes. El sujeto del cambio accidental no es la sustancia misma, sino el compuesto de ella y de los accidentes que le convienen. Lo que hace, empero, posible al cambio accidental es justamente la potencialidad de la sustancia. Si ésta se encontrase absolutamente cerrada a toda determinación ulterior, si ya tuviese cuanto es capaz de tener, no habría cambio accidental alguno. El accidente, en efecto, no está evadido de la sustancia, extraño a ella y como en otra región del mismo ente. El lugar

ontológico del accidente es la sustancia. Por consiguiente, un cambio accidental no puede ser algo que deje a la sustancia en una absoluta y total indiferencia.

Del mismo modo, conviene decir que el sujeto de la historia no lo es, en rigor, la propia sustancia o naturaleza humana, sino el hombre. Pero el hombre es sujeto de la historia precisamente en virtud de su naturaleza. Los cambios que llamamos acontecimientos históricos no determinan nunca la sustitución de la sustancia humana por otra clase de sustancia. Son meros cambios accidentales. Estos cambios, sin embargo, no dejan de afectar a nuestro ser sustancial. La naturaleza humana no atraviesa impasible la historia, sino que en ella se enriquece y perfecciona, actualizando su potencialidad para las determinaciones accidentales de que es capaz.

La historia es el despliegue de esa capacidad de la naturaleza humana. El fundamento de la historicidad consiste, por ende, en la potencialidad de nuestro ser. Somos un ser histórico en la medida en que no estamos totalmente hechos, es decir, por cuanto mantenemos una reserva de *plasticidad* junto a lo que en nosotros existe de actual. ¿Qué significará, según esto, la afirmación de que el hombre es un ser constitutivamente histórico? Sería superfluo demostrar ahora que con ello no se pretende significar la identificación del hombre con su historia. Ni el hombre ni la sustancia humana pueden realmente ser entendidos como historia, aunque sea posible determinarlos como constitutivamente históricos. Es claro entonces que lo que se pretende significar es que el hombre es histórico *por* su constitución, es decir, merced precisamente a su peculiar naturaleza. El hombre es entendido, de esta suerte, como un ser cuya naturaleza es de índole tal, que debe desplegarse de una manera histórica.

La historia no es una simple posibilidad humana, sino una necesidad enraizada en nuestra propia naturaleza. En este sentido el hombre es constitutivamente histórico, sin que ello signifique que sea precisamente la historia lo que nos constituye en nuestro ser. El ser humano posee una naturaleza o sustancia perfectible, abierta a nuevas determinaciones cuya actualización enriquece y conforma a la entidad del sujeto histórico. Pero ello es posible en la medida en que este sujeto posee ya un ser sustancialmente determinado. La realidad del sujeto histórico no está totalmente hecha ni está del todo por hacer, sino que es la unidad de un ser sustancialmente permanente y accidentalmente perfectible.

2. LA NATURALEZA HISTÓRICA

Sustancialismo y fenomenismo son ante todo concepciones ontológicas de carácter general, cuyo sentido rebasa la peculiar significación del problema histórico. Si es posible traerlos a cuenta en un examen de este problema es, en el fondo, porque desde su misma generalidad afectan decisivamente a la solución que haya de tomarse. Pero el problema histórico tiene también una dimensión especial, por la que se distingue de la cuestión más amplia en torno al movimiento. El hecho histórico no es un hecho cualquiera, sino un acontecimiento humano, dotado de un sentido especial. La historia no es un despliegue

abstracto, sino un despliegue de hechos típicamente humanos.

Las conclusiones ontológicas generales deben ser aplicadas, por tanto, a la realidad peculiar del sujeto histórico, ciñéndolas, así, a lo que en éste existe de irreducible y propio. La realidad del hombre en cuanto sujeto de la historia ha sido antes caracterizada como la unidad de un ser sustancialmente permanente y accidentalmente *perfectible.* Pero ¿no puede decirse otro tanto de cada uno de los individuos que constituyen la creación?

La simple afirmación de que el sujeto histórico deba ser una «naturaleza perfectible» es la aplicación más indeterminada de la ontología general al problema de la historicidad humana. De ella, sin embargo, es preciso partir. La historia es, por lo pronto, algo que al hombre conviene en la medida en que es capaz de perfeccionamiento. De una manera inmediata, la ontología de la historicidad humana registra inmediatamente aquella distinción entre el ser sustancial y el ser accidental. El hombre tiene historia en cuanto que su ser, aunque sustancialmente permanente, tiene capacidad para el revestimiento de nuevas modalidades accidentales. Pero esta capacidad no define de una manera intrínseca la historicidad humana. Es puramente una condición y un fundamento general de la misma; y lo que ahora importa es su condición y fundamento específicos. La distinción entre uno y otro plano es, sin embargo, sólo la que existe entre lo general y lo especial. Tan infecundo es, por tanto, quedarse en las simples generalidades como abrir un capítulo aparte, radicalmente heterogéneo, para la determinación de la estructura peculiar del sujeto histórico. De hecho, la concepción fenomenista de esta estructura parte de plantear el problema en una dimensión ontológica extraña a los principios de la ontología general.

La naturaleza histórica implica, por lo pronto, todo lo que hace de ella una naturaleza. Lo natural no permanece en su estructura fuera de lo que le permite ser histórica. Pero esto mismo problematiza el concepto de una naturaleza histórica. El fenomenismo desconoce en realidad este problema, o, mejor dicho, se dispensa de él, ya que separa sus términos. Para un sustancialismo que reconozca en toda su fuerza los derechos de la historicidad humana, el problema es, en cambio, ineludible. Lo cual no significa que éste sea un problema sin solución para el sustancialismo. Por el contrario, tal actitud surge como postura histórico-filosófica, al plantear y resolver el problema en cuestión.

Una naturaleza histórica no es un principio pasivo, algo en cuya virtud se constituya la plasticidad entitativa de un ser. A la naturaleza de lo histórico le conviene, ante todo, ser un principio activo, gracias al cual lo que hace de sujeto de la historia posee la propiedad de determinarse a sí mismo. El ser histórico no es, pues, un ser al que le sobrevengan modalidades extrínsecas, determinaciones impuestas desde fuera, aunque naturalmente recibidas. Lo que actúa de sujeto de la historia no se limita a estar sujeto a ella, sino que él mismo vale como la fuente inmediata de donde brota la serie de los acontecimientos.

Es innegable que el dinamismo histórico registra la eficacia de agentes externos a la estructura histórica misma. La historia humana no se desliza en un mundo puro, incontaminado de toda determinación extrahistórica. Por el contrario, la historia se realiza en y con el mundo físico, estableciéndose de continuo toda una red de mutuas

interferencias entre la actividad humana y los procesos puramente naturales. La Historia, en suma, se realiza en la Naturaleza.

El acontecer histórico no tiene, sin embargo, con relación a la naturaleza histórica, otro carácter que el de lo simplemente condicionado. Los seres puramente naturales, exentos de verdadera historicidad, sólo funcionan en la estructura histórica con el carácter de la mera condición o de la simple ocasión. No son, pues, una fuente de lo histórico, sino tan sólo algo que mantiene una cierta conexión con ella.

La naturaleza histórica implica en su sujeto la propiedad de la automoción. Queda dicho con esto que el ser histórico debe ser un ser vivo. La historia es una forma de la existencia viva; dentro de un orden estrictamente mundano, es la vida en su forma más alta de manifestarse. No basta, pues, para la interna constitución de una naturaleza histórica, la mera plasticidad que existe en todo ser compuesto de actualidad y potencialidad. No se requiere sólo la indeterminación abierta a posibilidades nuevas, que es ya coesencial a la naturaleza de todo ser creado, aun en sus formas más precarias. La naturaleza histórica es un principio activo porque no se limita a hacer posible la recepción de nuevas formalidades cuya fuente es externa al sujeto en que inhieren. El ser histórico debe poseer una naturaleza tal, que sea él mismo quien se otorgue a sí propio las determinaciones cuyo despliegue constituye el curso de su dinamismo real.

El ser histórico es, ante todo, un ser vivo en la medida en que sus acontecimientos no se limitan a sobrevenirle. La agilidad radical del ser vivo, esto es, su propiedad de moverse a sí mismo, le hace un sujeto apto para la historia. El ser histórico, no obstante, no se identifica al ser vivo. La mera vida no es todavía la historia, sino un lugar ontológico apto para ella, siempre que no se encuentre determinado por otras formalidades que se la hagan imposible.

He aquí los resultados que se han conseguido hasta ahora: 1.°, el ser histórico ha de tener una naturaleza; 2.°, esta naturaleza debe ser perfectible; 3.°, la naturaleza histórica es, en cuanto viva, una sustancia a la que conviene moverse a sí misma. Pero no todo lo que posee una naturaleza de esta clase es un ser histórico. La historia sólo conviene estricta y formalmente al ser humano. Por consiguiente, el carácter formal de lo histórico debe ser algo que afecte a la naturaleza humana en cuanto humana, vale decir, por lo que tiene de diferente respecto de las demás naturalezas.

La naturaleza humana difiere de la del mero animal por envolver una ingrediente racional que la sitúa por encima de lo puramente sensible y sensitivo. El «contenido» de la naturaleza humana es, por tanto, trascendente al de la mera naturaleza animal. Incluso puede demostrarse que es la racionalidad humana —la peculiar manera de tener razón que al hombre conviene— lo que, en definitiva, hace de un último fundamento de nuestra historicidad. Pero ahora es todavía demasiado pronto para llegar a estas conclusiones. Por el momento no importa el contenido de la naturaleza humana, sino la *forma* en que ésta procede, de hecho, como una naturaleza.

Además de las determinaciones materiales de que concretamente se revisten, y aun previamente a ellas, las naturalezas difieren también por la manera o forma en que lo son. Este segundo modo de distinguirse entre sí las naturalezas tiene un sentido en la

concepción que no las reduce a simples estructuras de la estaticidad del ser, sino que, por el contrario, las interpreta en un valor funcional y dinámico. La naturaleza es, en esta concepción, no simplemente lo que un ser tiene de contenido acabado y estáticamente permanente, sino el principio intrínseco y primario del dinamismo existente en todo ser mutable. Un principio, por tanto, que hace posible tanto las acciones como las pasiones del ser que lo posee. La naturaleza es, así, concebida como la sustancia o esencia en cuanto tiene un orden a la operación. Este principio intrínsecamente primero del dinamismo en cada ser puede comportarse, precisamente en cuanto principio ordenado a la operación y cualquiera que sea el contenido esencial de que se constituya, de dos maneras típicamente distintas.

En el ser que carece de vida la naturaleza es un principio *pasivo,* algo mediante lo cual ese ser se constituye determinadamente como cambiable por otro. Los movimientos que afectan a los seres carentes de vida son movimientos naturales por cuanto que se encuentran internamente posibilitados desde las respectivas naturalezas y de ellas emanan, aunque en el orden de la efección sean movimientos procedentes de fuera. La naturaleza es en esta clase de seres lo que intrínsecamente determina el ámbito de la plasticidad respectiva.

Por el contrario, en el ser vivo la naturaleza se comporta también como un principio *activo* del dinamismo. Cualesquiera que sean las diferencias entre los modos esenciales de ser que puedan afectar los seres vivos, hay entre todos ellos esta homogeneidad fundamental: la naturaleza del ser viviente es un principio a la vez pasivo y activo, es decir, algo que hace posible la automoción por la cual se define la vida. El viviente es un ser cuya naturaleza le otorga la capacidad de conformarse y moldearse a sí mismo. La plasticidad óntica del viviente está ofrecida, ante todo, al propio sujeto cuya es la potencia. Por tanto, mientras el no-viviente posee en su naturaleza el fundamento intrínseco de una mera plasticidad, el viviente tiene, en la naturaleza respectiva, también el fundamento de una activa determinación.

La diferencia entre la naturaleza viviente y la no-viviente es, pues, en definitiva, puramente formal. Compete a la forma misma en que algo se comporta como naturaleza, y no se identifica, como tal, a la peculiar estructura del contenido esencial a que afecta. *En este plano puramente formal es donde hay que mirar la naturaleza humana en su carácter de fundamento del acontecer histórico.* ¿Tiene de hecho la naturaleza humana, precisamente en cuanto naturaleza, una modalidad peculiar por la que se distinga, de una manera específica, de las restantes naturalezas vivas? Lo que se busca aquí no es, pues, una diferencia de contenido, sino una diferencia de comportamiento.

El contenido de la naturaleza humana está expresado en la definición metafísica del hombre como un «animal racional». Pero el modo de ser funcional de esta naturaleza, lo que la constituye formalmente como una naturaleza distinta de la que tienen los otros seres vivos, es su carácter de *libre: Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc quod est suorum actuum dominus*[186]. La naturaleza del hombre es una naturaleza humana porque hace posible un «dominio» de los actos que de ella proceden. El hombre es dueño de sus actos porque posee una naturaleza que no se comporta de

una manera idéntica a la de los animales, de lo cuales no cabe decir que dominen sus actos. ¿Cuál es esta diferencia?

La naturaleza del animal es un principio de automoción. El animal, el ser vivo en general, es a la vez principio y término de las operaciones vitales, que por ello se llaman inmanentes. La inmanencia de las operaciones típicas al viviente no constituye, sin embargo, un dominio. El ser vivo se encuentra intrínsecamente encadenado en el despliegue de su dinamismo; la automoción no implica de un modo necesario y esencial la libertad de movimientos. Para que sea posible la automoción basta con que un ser se determine a sí mismo; pero un determinarse a sí propio no representa, sin más, una libre determinación. El movimiento es libre cuando procede de un *principio* libre, esto es, cuando deriva de algo que no se encuentra unívocamente determinado a él, sino que goza de una interior indiferencia activa para haberlo cumplido u omitido.

La naturaleza humana es principio, por tanto, no sólo de automoción, sino también de libre determinación. El modo de comportarse que la naturaleza humana tiene, en cuanto principio activo, es formalmente libre en lo que tiene de humano. La libertad natural del ser humano consiste, de esta suerte, en la intrínseca indeterminación de lo que el hombre posee como principio activo de su específico dinamismo. Los demás seres vivos tienen, en cambio, una naturaleza determinada de suyo en su carácter de última raíz del operar. Tales seres, pues, tienen capacidad de automodificarse, y en esa capacidad agotan la posibilidad entera de su naturaleza como principio dinámico activo. Lo que no tienen, en cambio, es esa indiferencia propia de la naturaleza humana, y que consiste más bien en un cierto «no tener que». La indeterminación intrínseca de la naturaleza propia al ser humano abre, así, un camino amplísimo de posibilidades para las cuales está cerrado el animal.

La plasticidad óntica del mero ser vivo se encuentra posibilitada, pero a la vez coartada, por una naturaleza que no es libre. La libertad del ser humano, en cambio, constituye una apertura a un horizonte indefinido de posibilidades de ser. Este horizonte, considerado en su totalidad como el mundo posible del dinamismo propiamente humano, es el orbe específico de la historia, el marco metafísico donde las realidades históricas se encuadran como en su propio y más idóneo lugar.

Pero esta libertad de nuestro ser, desde la cual se hace posible la historia, no está sobreañadida a la naturaleza humana. Se trata, por el contrario, de una libertad que esta naturaleza tiene. En la unidad metafísica del hombre, naturaleza y libertad constituyen un *unum* inseparable, realmente idéntico; de manera que lo que existe aquí es una naturaleza libre o, si se quiere, una libertad natural. La división kantiana del hombre en libertad y naturaleza nos hace ciudadanos de dos mundos, uno sensible y otro inteligible, ajenos entre sí, radicalmente dispares. Por el contrario, la concepción de una naturaleza libre sistematiza nuestro ser y le permite la trascendencia al mundo de la historia, sin que para ello deba quedar establecido un insuperable y trágico dualismo.

No es suficiente, pues, la mera yuxtaposición de la naturaleza a la libertad. Precisa inviscerar la libertad en nuestro propio ser, si ha de reconocerse el carácter histórico del hombre como algo que le entraña en su última hondura. Pero ello sólo es posible si al

animal humano le está otorgada una naturaleza libre, esto es, un principio dinámico activo despojado de determinación intrínseca en su ordenación al dinamismo humano. Ello no significa que carezca de toda constitución. Sino que debe tener una constitución tal, que desde ella se haga posible abrirse al horizonte indefinido de las posibilidades que llamamos históricas.

La negación de toda esencia al hombre supone, en efecto, que la existencia de una constitución humana haría imposible la libertad indispensable al ser histórico. Se reconoce, entonces, una determinada constitución en el hombre, pero no se la entiende como específica y esencialmente humana. Lo humano, por el contrario, es entendido, en lo que tiene de peculiar y propio, precisamente como libertad. Ser libre es, de este modo, el único ser que le conviene al hombre en cuanto hombre. Lo que equivale, desde un punto de vista «esencial», a la negación de toda esencia o sustancia humana.

La extrema posición, que esta manera de entender al hombre significa, parte, no obstante, de un supuesto que yace oculto a lo largo de todo el proceso ideológico. No puede discutirse que en la manera anti-esencialista de concebir la libertad ese proceso ideológico es de una absoluta consecuencia. Todo ataque a la misma firmeza de sus conexiones, a la formalidad del curso lógico que se desliza en ellas, es, por tanto, imposible. Y, sin embargo, hay un residuo de protesta, como una cierta repugnancia intelectual frente a la aceptación de la conclusión. Una mínima dosis de «consistencia» humana parece ser la instancia que sobrenada al nihilismo esencial de la libertad. La pura libertad se nos escapa cuando no la entendemos referida a un sujeto. Aun desde el plano de las exigencias intelectuales, la libertad no logra anular aquella instancia. ¿No habrá entonces, de hecho, un supuesto yacente bajo la misma argumentación antiesencialista?

Ese supuesto ha sido aludido arriba. Consistiría, en efecto, en la idea de que toda constitución humana hace imposible la libertad del ser histórico. De suerte que la afirmación según la cual el hombre es un ser constitutivamente histórico, equivaldría a esta otra: el hombre es un ser libre, es decir, un ser que justamente en lo que tiene de específico, no tiene constitución. Gracias a esta ausencia de toda constitución, el hombre puede darse una situación y puede también trascenderla. La historia es, de esta forma, el conjunto de las situaciones por que atraviesa el hombre. Por carecer de toda constitución, el hombre viene a identificarse al dinamismo de su propia situación, esto es, consiste en su propia historia.

Se tiene, pues, de esta manera, una idea estatista y como fósil de la estructura de toda constitución. Nada debe extrañar, en consecuencia, los resultados que de ahí se desprendan. Ahora bien: ¿es realmente imposible que una constitución entitativa pueda hacer de principio de un dinamismo libre? ¿No podría ocurrir que existiese una manera de ser abierta a la libertad del hacer?

Es claro que un ser dotado de una constitución semejante no tendría capacidad para llegar a la adquisición de una modalidad de ser radicalmente distinta a la que es su constitución misma. El ser que poseyese una constitución abierta a la libertad del hacer, podría hacerse muchas cosas, podría revestir modalidades de una imprevisible heterogeneidad y, por tanto, indefinidas. Lo único que no podría hacer sería darse otra

constitución distinta. En este sentido, será preciso decir que un tal ser tendría una naturaleza permanente, gracias a la cual poseería la permanente capacidad de revestir modalidades nuevas. Tantas como se quiera, menos una: la de dejar de ser —en virtud de su hacer— precisamente el ser que tiene esa determinada naturaleza. Lo único vedado al poder de la libertad humana sería la adquisición de otra naturaleza distinta a aquella desde la cual y por la cual la libertad se ejerce.

El área del libre hacer estaría circunscrita a las modalidades que respetasen aquella permanencia esencial, sin la cual no es posible el dinamismo. A la estructura que encarnase esa permanencia puede denominársela —con terminología estrictamente ontológica— el *ser sustancial* del hombre; de donde la conveniencia de llamar *accidentales* a las modalidades en cuestión. Que estas modalidades sean accidentales no significa, empero, que la capacidad de revestirlas sea accidental al hombre. He ahí un posible equívoco, de extraordinaria fecundidad en nuestro tema. De su eliminación pende, en muy buena parte, la solución del problema planteado.

La libertad para lo que es *ónticamente* un horizonte de accidentes posibles no es identificable, de un modo necesario, con una mera capacidad *axiológicamente* secundaria. Por el contrario, la libertad enraizada en la naturaleza que la tiene es algo *fundamental* para el ser del sujeto respectivo y, por ende, también, para la intelección del mismo. La naturaleza que se comporta formalmente de una manera libre en la autodeterminación de sus modalidades accidentales no tiene la libertad como algo secundario, como una cosa puramente accidental en el más precario sentido de la expresión. Una naturaleza tal quedaría definida precisamente en su íntima formalidad de naturaleza, como un principio libre. Es, pues, la libertad lo que la haría ser esa determinada clase de naturaleza y lo que permitiría su fundamental distinción respecto de las otras naturalezas reales.

En esa clase de naturaleza sería *esencial* la libertad para la adquisición de determinaciones *accidentales.* Análogamente, en el mero ser vivo, es esencial también la capacidad —no libre— de automoción para las determinaciones accidentales cuyo despliegue constituye el dinamismo del viviente.

Ser «esencial» no significa, sin embargo, ser la misma «esencia», sino algo necesariamente afecto a ella. La libertad de una naturaleza define formalmente la manera en que esa naturaleza procede y se comporta como tal, es decir, en cuanto constituye el primer principio interno del dinamismo de un ser. Con ello queda dicho que la libertad no representa un contenido de la naturaleza que la tiene (cosa distinta es que se identifique a la esencia en aquella sustancia que es inmediatamente operativa). El contenido de una naturaleza libre es la propia esencia o intrínseco modo de ser al cual afecta la libertad del hacer.

La libertad no puede constituir la esencia de un ser finito, porque la finitud es justamente determinación. El ser limitado está preso en su modo determinado de ser, sustancialmente bloqueado en la finitud de su determinación. Pero esta clausura sustancial no impide una capacidad para el revestimiento de una serie, en principio indefinida, de determinaciones accidentales. Con relación a esta serie el ser finito posee

una plasticidad interna, en la que consiste su «libertad entitativa». No es, pues, su esencia esa libertad o apertura para las determinaciones accidentales; pero de ella puede decirse que es algo esencial en el ser respectivo.

Al afirmar que algo es esencial a un ser queda, dicho con ello, a la vez, que se trata de algo enraizado en la naturaleza del mismo. El hombre tendrá, pues, una naturaleza libre —es decir, la libertad será en él algo esencial— en la medida en que la esencia humana en cuanto tal sea el mismo fundamento de la libertad de nuestro ser. El contenido que constituye nuestra esencia deberá hacer posible la libertad que formalmente define a la naturaleza humana. O de otra forma: en la estructura esencial de nuestra propia naturaleza deberán residir las condiciones de la posibilidad de su libertad.

Y, por lo pronto, esta naturaleza se nos presenta genéricamente como la de un ser vivo. Se trata, por consiguiente, de un principio activo, al que conviene la propiedad de la automoción. En esta capacidad de automoción hay como un cierto preámbulo y una aproximación a la formal libertad humana. Moverse a sí mismo es el privilegio del viviente y lo que hace apta a su naturaleza para recibir en el hombre la propiedad de la libertad. La automoción, sin embargo —y antes se ha aludido ya a esto suficientemente —, no basta para constituir como libre a un ser. Se requiere, además, que este ser se encuentre intrínsecamente indeterminado en su concreta ordenación al hacer. No acontece ello en el animal, porque si bien éste posee un conocimiento de lo nocivo y lo conveniente para su vida, tal conocimiento es instintivo, unívocamente determinado, de suerte que si el animal actúa en cuanto tal mediante un cierto conocer, su actuación no es, sin embargo, libre.

El conocer que determina al animal a la acción es un conocer determinado a su vez. Envuelve un contenido que no pudo ser otro. De ahí que la acción del animal se produzca de un modo instintivo, sin «deliberación». El animal quiere, pero no elige. Al hombre, en cambio, en virtud de su razón, le está dado elegir y no sólo querer. El puro querer no es libre. De un modo necesario tendemos hacia el bien, en cuanto que éste se nos aparece como tal.

Ocurre en esto algo análogo a lo que acontece al entendimiento en la evidencia de los primeros principios. Santo Tomás ha comparado la distinción entre la θέλησις y la βούλησις a la que existe entre el intelecto y la razón. La θέλησις es la voluntad en cuanto facultad del «querer». La βούλησις es esa misma facultad —no otra—, pero en cuanto que «elige». Intelecto y razón, asimismo, no son poderes realmente distintos entre sí. Se trata de la misma inteligencia humana en su respectivo orden a los primeros principios, evidentes de suyo, y a las conclusiones deducidas. Frente a aquellos primeros principios, la inteligencia se dispara de una manera inmediata. Asentimos a ellos con una interna y absoluta necesidad. No así frente a las conclusiones, que deben ser objeto de una prueba o raciocinio. La inteligencia carece, por así decirlo, de libertad frente a los primeros principios del ser y del conocer, en tanto que conserva una cierta indiferencia con relación a las conclusiones científicas, de la que sólo la saca, precisamente, el raciocinio o prueba. Análogamente, la libertad quiere de un modo necesario aquello que posee razón

de fin, pero mantiene una indiferencia respecto de los medios. La θέλησις quiere necesariamente; la βούλησις elige deliberadamente.

El bien absoluto es necesario y simplemente querido. Carecemos, por tanto, de libertad frente a él. No podemos dejar de quererlo ni nos está concedido el elegirlo. Pero la voluntad actúa determinada por la inteligencia que ilumina y propone el objeto de aquélla. En la medida en que la inteligencia no nos presenta el bien absoluto, sino tan sólo bienes relativos, procedemos de una manera electiva y no unívocamente determinada. En tales circunstancias, no habremos de querer lo simplemente bueno, sino que elegiremos lo mejor. La voluntad procederá entonces radicalmente como θέλησις, ya que, en efecto, es lo mejor una participación de lo bueno, pero actuará formalmente como βούλησις, puesto que aquél no es simplemente querido, sino elegido tras una deliberación.

Conviene al querer una necesidad no idéntica a la coacción o violencia, pero que afecta el modo de la inclinación natural. La voluntad se comporta en el querer como algo unívocamente determinado, a lo que no está dado resistir a la presión intencional de su objeto. Para ello es preciso, sin embargo, que éste le sea propuesto por el entendimiento de una manera adecuada. La voluntad se comportará a modo de naturaleza —y no como naturaleza libre— con relación al bien absoluto simplemente aprehendido y como tal propuesto a ella por el entendimiento. No otra cosa significa que el objeto adecuado de la voluntad, en cuanto ésta constituye una potencia espiritual que sigue al entendimiento, sea justamente el bien universal y sin restricción, es decir, la misma y formal razón de bien.

Al elegir, en cambio, no está la voluntad ante la pura bondad, que es su objeto adecuado. La βούλησις, considerada de una manera efectiva, es el acto interno de la voluntad por la que ésta se determina a sí misma elevando a último juicio práctico lo que de suyo es sólo proposición de un valor limitado. La voluntad se determina a sí propia al trascender la indiferencia del último juicio práctico para moverla a la volición. El «contenido» de ese juicio no es suficiente, de suyo, para mover la voluntad; pero merced a su formalidad de «último», que le viene otorgada por la decisión voluntaria, pasa a determinar la voluntad.

Ese dominio activo de la voluntad sobre el juicio práctico último que la determina a la volición —dominio que constituye formalmente la esencia misma de la libertad de la voluntad— está posibilitado por la *inadecuación* del bien propuesto por el entendimiento con relación al objeto natural de la θέλησις. No basta, sin embargo, que tal inadecuación exista. Precisa, para la libre determinación de la voluntad, que esa inadecuación sea conocida. Lo que, a su vez, exige que el sujeto que tiene una tal voluntad posea también la capacidad de advertir la limitación de los bienes relativos. En último término, pues, se necesita que tal sujeto posea una inteligencia capaz de aprehender la pura razón de bien, es decir, una inteligencia aprehensiva de la noción de la bondad misma, con relación a la cual los bienes relativos se presentan como algo deficiente y, en consecuencia, inepto para mover unívocamente a la voluntad. De esta suerte, lo que en definitiva hace posible de una manera intrínseca, la libertad de la voluntad humana es nuestro entendimiento, que no se limita a la captación de bienes relativos, sino que tiene el poder de aprehender

la pura idea del bien.

3. ÚLTIMAS PRECISIONES

Por ser libre, el hombre tiene un despliegue que no es necesario. La historia implica y supone la libertad. Otras acepciones de la historia, que aplican su sentido a lo que es puramente natural, son posibles únicamente por un uso metafórico del término (no se toma aquí en cuenta, por supuesto, más que a la historia real; la historia subjetiva o conocer histórico tiene un sentido legítimo, pero con relación a su objeto habría que decir, precisamente, lo mismo que se ha dicho anteriormente).

Lo histórico y lo puramente natural son conceptos antitéticos. De ahí que la afirmación de una historia necesaria, desplegada de un modo estrictamente natural, sea en verdad la negación de la historia misma. Debe decirse, pues, que el hombre tiene necesariamente historia, mas no que tenga una historia necesaria. La libertad humana hace posible esta situación aparentemente contradictoria.

El hombre, por ser libre, actualiza y despliega su interna plasticidad de una manera libre, no puramente natural. Las determinaciones que se otorga a sí propio constituyen el repertorio de sus modalidades históricas concretas, las cuales son justamente ésas y no otras, pero pudieron haber sido distintas. En esta «indiferencia» reside la libertad del curso histórico humano.

Pero, precisamente también por ser libre, el hombre tiene que desplegarse históricamente. El hombre, según esto, es un ser necesariamente histórico. La libertad humana hace de la historia algo, a la vez, libre y necesario. Es claro entonces que la necesidad de la historia significa tan sólo la pura necesidad de que el hombre posea una historia, sea ésta cual fuere. Tener historia necesariamente es, en efecto, algo distinto a tener una historia necesaria. Esto último significa más que aquéllo y nos traslada a otro plano. Lo necesario en el primer caso es que el hombre posea una historia, precisión hecha de la modalidad que ésta revista y de los contenidos concretos que puedan constituirla. En el segundo caso, en cambio, lo necesario son esos mismos contenidos y su propia y formal conexión.

La raíz inmediata de la historia, por tanto, es la libertad humana. El hombre es un ser histórico —como sujeto— por ser libre, y precisamente por serlo como hombre. La historicidad compromete totalmente el ser humano. Otra libertad, la divina, que no reside en un sujeto mixto de potencialidad, no da lugar a la historia. El hombre es un ser histórico, por tanto, en la medida en que posee una plasticidad libremente determinable. Su fondo metafísico de potencia es un factor imprescindible para la entidad de su ser histórico. Sin una naturaleza de algún modo potencial el hombre no tendría posibilidad de historia. Pero también está requerida la indiferencia activa de la voluntad por modo de libertad de arbitrio; lo que, a su vez, supone la índole intelectual de nuestro conocimiento, capaz de aprehender la pura idea del bien. La historicidad humana implica y compromete todas las condiciones que nos constituyen como un ser espiritual de

determinada especie. De ahí que pueda valer como una cierta *cifra* de la totalidad de nuestra esencia.

La definición del hombre como ser histórico no nos da, sin embargo, su esencia metafísica. Para ello sería preciso que la historicidad no se limitase a comprometer la totalidad esencial de nuestra estructura, sino que fuese el último constitutivo de ella. Pero la propia historicidad humana —no ya la historia—, aunque es un ingrediente constitutivo de nuestra esencia física y como su mismo esquema, es sólo algo *consecutivo* de nuestro ser metafísico.

[186] Santo Tomás: *S. Th.*, 1.ª, 2.ª, q. 1, a.º.

Bibliografía

ASON, R.: *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine,* Paris, 1938.

— *Introduction à la philosophie de l' histoire,* Paris, 1938.

BAUER, W.: *Einführung in das Studium der Geschichte,* Tübingen, 1921.

BAUDIN, CH.: *Précis de logique des science,* Strasbourg, 1938.

BERNHEIM, E.: *Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie,* Leipzig, 1880.

BERR, H.: *La Synthèse en histoire,* Paris, 1911.

BORRIES, K.: «Grenzen und Aufgaben der Geschichte als Wissenschaft», *Philosophie und Geschichte,* Bd. 29, 1930.

BOYER, CH.: «Il concetto di storia nell'idealismo e tomismo», *Cenni bibliografici,* 1935.

BRAUN, O.: *Geschichtsphilosophie,* Leipzig und Berlin, 1913.

BREYSIG, K.: *Die Meister der entwickelnden Geschichtsforschung,* Breslau, 1935.

— *Das neue Geschichtsbild im Sinne der estwickelnden Geschichtswissenschaften,* Berlin, 1914.

CASSIRER, E.: *Zur Logik der Geschichtswissenschaften,* Göteborg, 1942.

CROCE, B.: *Teoria e storia della storiografia,* Bari, 1920.

DILTHEY, W.: *Gesammnelte Werke,* Berlin und Leipzig, 1924-1931, especialmente tomo I.

FEDER, A., S. J.: *Lehrbuch der historischen Methode,* Regensburg, 1921.

FORET, A.: «Pour une science de l'individuel»*, Rev. thom.,* 1924.

GARDEIL, A., O. P.: «La certitude probable», *Rev. des sciences phil. et théol.,* 5, 1911, págs. 237-266 y 441-485.

GRANELL, M.: *Lógica,* Madrid, 1949.

GREDT, J., O. S. B.: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae,* Freiburg, 1937.

HARTMANN, N.: *Das Problem des geistigen,* Seins, Berlin und Leipzig, 1933.

HEUSSI, K.: *Die Krisis des Historismus,* Tübingen, 1932.

JANSEN, B.: *Geschichte der Erkenntnistheorie in der neueren Philosophie bis Kant,* Paderborn, 1940.

JASPERS, K.: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte,* Zurich, 1949.

KREMER, R., O. P.: «La connaissance historique»*, Rev. néoscolast de Phil,* 24, 1922.

LACOMBE, P.: *L'Histoire considérée comme science,* Paris, 1894. (Hay versión castellana de J. L. DE ANGELIS, Buenos Aires, 1948.)

LAMPRECHT, K.: *Einführung in das historische Denken,* Leipzig, 1913.

MACNAB, S.: *El concepto escolástico de la historia,* Buenos Aires, 1946.

MARÍAS, J.: *Introducción a la Filosofía,* Madrid, 1946.

MARITAIN, J.: *Distinguer pour unir ou les dégrés du savoir,* Paris, 1932.
MEHLIS, O.: *Jahrbuch der Geschichtsphilosophie,* Berlin, 1915.
MEYER, H.: *Zur Theorie, und Methodik der Geschichte,* Leipzig, 1902.
NOACK, H.: *Geschichtswissenschaft und Wahrheit,* Frankfurt, 1935.
OTTAVIANO, C.: «Storia, filosofia della storia, scienza della storia», *Riv. di fil. neosc.,* 27, 1935, págs. 67-81.
ORTEGA y GASSET, J.: *Obras Completas,* Madrid, 1946, especialmente *Esquema de las crisis* e *Historia como sistema.*
RICHARD, T., O. P.: «La philosophie du probable», *Rev. thom.,* 1924, págs. 174 y sigs.
RICKERT, H.: *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung,* Leipzig, 1929.
— *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,* Freiburg, 1899.
— *Die Probleme der Geschichtsphilosopie,* Heidelberg, 1924.
— «Les quatre modes de l'universel en histoire», *Rev. de Synth, hist.,* 1901.
ROTHACKER, E.: «Geschichtsphilosopie», *Handb. del Phil. München und Berlin,* 1934. (Abt, IV).
SALOMAA, J. E.: *Geschichtsphilosophie,* Turku, 1950.
SAWICKI, F.: *Geschichtsphilosophie.* Phil. Handbibliothek, Bd. II, 1920.
SCHMIDT, F.: *Die Theorie der Geisteswissenschaften vom Altertum bis zur Gegenwart,* München, 1939.
SIMMEL, G.: *Probleme der Geschichtsphilosophie,* Leipzig, 1923.
Spiess, E.: *Die Grundfragen der Geschichtsphilosophie,* Freiburg, 1936.
THIEME, K.: *Gott und die Geschichte,* Freiburg, 1948.
THYSSEN: *Geschichte der Geschichtsphilosophie,* Berlin, 1936.
TÖNNIES, K.: «Zur Theorie der Geschichte», *Archiv. für syst. Phil.,* Bd. 8, 1902.
TROELTSCH, E.: *Der Historismus und scine Probleme,* Tübingen, 1924.
— *Der Historismus und seine Überwindung,* Berlin, 1924.
VISMARA, S.: *Il concetto della storia nel pensiero scolastico,* Vita e pensiero, Milano, 1925.
WINDELBAND, W.: *Geschichte und Naturwissenschaft,* Strassburg, 1904.
WUST, P.: *Die Dialektik des Geistes,* Augsburg, 1928.
XENOPOL: *La théorie de l' histoire,* Paris, 1908.
— «Zur Logik der Geschichte», *His. Zeitschr.,* Bd. 102.
YELA UTRILLA, F.: *Lo universal histórico,* Oviedo, 1940.
ZUBIRI APALATEGUI, X.: *Naturaleza, Historia, Dios,* Madrid, 1944.

La claridad en filosofía y otros estudios
(1958)

Prólogo

Los estudios que integran este libro son un testimonio coherente de una manera de concebir la filosofía en actitud de diálogo y esencial apertura. En ello estriba su íntima unidad, más allá de la cual no hay por qué buscar otra, dada la postura en que han surgido, la cual, por una honda y conatural exigencia, recaba un horizonte lo más amplio posible y, por lo mismo, lleno de heterogéneas solicitaciones.

Tal actitud, no obstante, es diferente de todo planeamiento y modo rígidamente preconcebido de abordar el quehacer filosófico; y, desde luego, nada tiene que ver, por otra parte, con ningún tipo de eclecticismo doctrinario. Por lo que se refiere a lo primero, no es ocioso aclarar que ella misma es deudora de sus resultados, ya que ha sido a lo largo de la elaboración de éstos como gradualmente se amplió, tornándose, a la vez, más rigurosa y clara. A nadie, por lo demás, se oculta la esencial falsedad de toda atribución de completa y perfecta fluidez a la realización de una serie de calas en la multiforme y proteica masa de la filosofía y de su historia. Recoger varias de ellas, agavillarlas para el lector como un ejemplo, fundamentalmente unitario, de una atención despierta a sugestiones de muy diverso cuño, no es igual que querer presentarlas como el fruto logrado de una sola inspiración original.

Y en lo que toca a la presunción, siempre posible, de algún eclecticismo más o menos explícito, vaya efectivamente por delante que una vez más, y en consonancia con otras muestras de mi labor, la que aquí se recoge está inspirada en una metafísica de perfil definido, mas no exenta, por ello, de capacidad evolutiva y de poder de asimilación. Tal es la metafísica de la analogía del ser, la que mejor sirve, por principio, para una efectiva integración crítica de la totalidad del pensamiento filosófico. No se trata, pues, de dar ejemplos de un método simplemente historiográfico, desentendido de toda toma de posición, o escéptico, tal vez, respecto de ellas; sino de todo lo contrario justamente, es decir, de mostrar, con una serie de hechos, la posibilidad de aquella integración desde la base de una filosofía del ser, que es, a la par, histórica y suprahistórica.

Renunciar, por sistema, al valor suprahistórico del pensamiento es, en último término, un modo de escepticismo que esconde su íntima contradicción bajo la falsa modestia de la relatividad. No es lícito al filósofo actuar de ese modo. Pretender encubrir dicha contradicción por el procedimiento de apelar a la conciencia histórica, tan viva en el espíritu del hombre de nuestros días, es un doble juego que sólo se disculpa por demasiado fácil. Naturalmente, la adquisición de la verdad es histórica; y nuestro entendimiento, discursivo. Pero una de dos: o no cabe adquirir verdad alguna, cosa que la conciencia histórica no muestra, sino que tendría que ser probada y, por lo mismo, traicionada, al cabo, su sentido, o las verdades que pueden ser

captadas son realmente verdades: por tanto, algo intemporal y suprahistórico.

El puro historicismo es, en resolución, un dogmatismo del peor estilo; y de otra parte, es cínico presumir que sólo en nuestros días haya sido encontrada una verdadera intelección de algo tan íntimo a la filosofía como lo es, sin duda, la realidad de su despliegue histórico. Claro está que de aquí no se extrae ningún argumento decisivo en favor de la metafísica aludida, si bien es cierto que lo que se lleva dicho es perfectamente compatible con ella y no tanto, en cambio, con algunas otras. Pero tal metafísica se justifica de una manera interna, al filo de su propia elaboración; y es ahí donde habría que examinarla y discutirla, con razones directas y concretas, no con la solemne vaguedad de que es «de otro tiempo». Mas tampoco puede ella adquirir toda su fecunda plenitud si se aísla en sí misma, desentendiéndose de cualquier otra especulación.

El «diálogo», así, sólo es posible como función rigurosamente «crítica». No hay una verdadera integración que no sea, ante todo y de una manera esencial, valorativa y, por tanto, en un hondo sentido, «polémica». Por consiguiente, no es de extrañar que sea negativo en ocasiones el resultado de una verdadera comprensión. Creer que ésta haya de ser siempre positiva es forzar las metáforas y desconocer, u olvidar, la inevitable índole discriminativa de nuestro pensamiento. La misma asimilación biológica, ejemplo favorito de los que no comparten, en la práctica al menos, esta manera de concebir el diálogo, ¿no es, también, esencialmente selectiva?

Por último, tras lo dicho no habrá que insistir en el carácter «técnico» de los estudios aquí contenidos. Todos ellos surgieron de una intención, nunca disimulada, de abordar los problemas filosóficos en su efectiva y estricta naturaleza y en su verdadero perfil, técnicos siempre, y no primordialmente literarios, ni siquiera ensayísticos. Creo que, por fortuna, todavía es posible la ingenuidad precisa para este modo de filosofar.

A. M. P.

La claridad en filosofía

Es demasiado sencillo —científicamente, nulo— limitarse a decir que la exposición de la materia filosófica debe ser clara. Ignoramos qué haya de entenderse por una propiedad semejante mientras no se la aborde en su medida precisa y se establezcan, lo más estrictamente posible, el sentido y los límites de su exigencia. Pero esto nos lleva al planteamiento inmediato de una cuestión esencial, que versa sobre la misma naturaleza de la exposición filosófica.

Por dos conceptos puede ser filosófica una exposición: por su materia o por su forma. Es filosófica por su materia sólo la exposición que versa sobre un contenido filosófico. Exponer el sistema trascendental de Kant o la teoría aristotélica del primer motor es, en este sentido puramente material, efectuar una exposición filosófica. Por el contrario, es formalmente filosófica la exposición que se verifica filosóficamente, cualquiera que sea su objeto. Es privilegio de la filosofía, y no especial carácter de la exposición misma, lo que, en última instancia, hace posible la amplia universalidad de esta segunda acepción, ya que, en efecto, compete al filosofar una absoluta liberación de todo encadenamiento temático. Frente a la estricta determinación de los demás saberes naturales.

La exposición de la filosofía es una exposición filosófica, tanto por su materia como por su forma. El propio historiador de la filosofía no se limita a exponer un cierto contenido, sino que él mismo «se expone», vale decir, se arriesga y compromete —filosóficamente— en su tarea expositiva. Lejos de consistir en una simple ocupación neutral, como podría creer un cándido positivismo de la exposición, la historia de la filosofía es la beligerancia del filósofo frente al pasado de su propia ciencia. Al exponer un sistema filosófico, un fragmento doctrinal o una evolución de pensamientos, no se realiza una fotocopia, como si las ideas fuesen objeto de reproducción mecánica y no el principio y término de una asimilación viva. El propio imperativo de la «objetividad» de la exposición no puede soslayar esta indeclinable vitalidad del conocer y del decir filosóficos, la cual implica una presente subjetividad activa que se hace cargo de la intelección de un concepto y de su comunicación a otro sujeto.

Sin duda alguna, la objetividad es la condición primera y necesaria de la exposición filosófica, pero en la misma medida en que ella sólo tiene un sentido para una viviente subjetividad humana a la que compete la exposición. Ser claro al exponer es, ante todo y fundamentalmente, ser objetivo, respetuoso, con la naturaleza de lo que se expone. Pero esto nos lleva a un supuesto más hondo. La propia objetividad de la exposición se apoya en la verdad de la intelección que la precede. Y en la conquista de esta verdad, bien que el entendimiento se encuentre naturalmente enderezado a ella, surgen dos riesgos que nada tienen que ver con la veracidad o buena fe del expositor, a saber: el peligro del yerro y el de una posible superficialidad que, para los efectos, tanto da como aquél. La

elaboración intelectual, que toda exposición supone, es el depositario o sujeto adecuado de la verdad de la exposición misma. A ella, por tanto, ha de afectar, previa a la externa comunicación, la luminosa claridad de lo expuesto.

La claridad «radical» de la exposición se identifica, así, con su objetividad o verdad radical. Y como quiera que la intelección, a la cual ésta afecta, se especifica por su objeto, tendremos que habérnoslas, en la exposición de lo filosófico, con una verdad filosófica ganada en una intelección filosófica y cuya comunicación, si ha de ser objetiva y veraz, habrá de ser filosófica también. La misma historia de la filosofía deja de cumplir el mandato de esta última y fundamental claridad si no fuerza a filosofar al que la oye o lee.

Como se ve, aquí por filosofar no se entiende todavía criticar lo que se expone, valorarlo con relación a módulos aceptados de antemano, sino tan sólo sentir de veras en nuestro interior la resonancia del pensamiento o estructura filosófica frente a los cuales nos encontramos. La claridad de la exposición no es aquí otra cosa que la transparencia de la verdad y del *pathos* filosófico a través de la forma de su exposición; tal es la ley primera y esencial de la claridad en filosofía.

* * *

Pero, además de la claridad radical, puede tener la exposición una claridad «formal» y otra «instrumental». La claridad formal es la perfección formal de la exposición, en tanto que la claridad instrumental es un socorro y sobreabundancia que la hacen más apta para sus fines, bien que se pueda prescindir de ellos.

Considerada en su misma forma, la exposición es justamente una aclaración. Exponer es poner algo fuera. Lo que se expone queda así rescatado de una cierta tiniebla, iluminado o clarificado al abandonar lo que le encubría. El ejemplo mejor es aquí el de la exposición de un sistema filosófico. Exponer un sistema filosófico no es repetirlo en su integridad, al pie de la letra, sino alumbrar sus nervaduras fundamentales, descubrir y extraer sus conexiones de esencia, eliminando toda la ganga accidental que las encubre. La exposición, por tanto, ha de ofrecer *in nuce* lo que se encuentra diluido y confuso. (Si lo que se trata de exponer no es un sistema filosófico, sino la relación histórica de un sistema, concepto o problema con otro, también la exposición hace de aclaración por cuanto mutuamente los alumbra y clarifica).

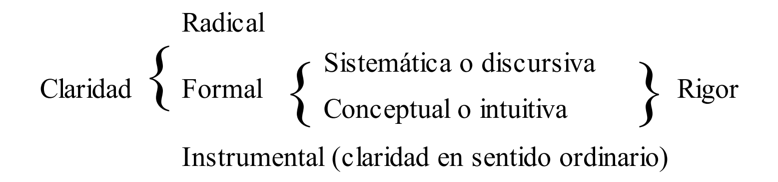
La exposición *debe ser* clara porque ella misma es una aclaración. De donde resulta que cuanto más clara, tanto más perfecta será la tarea expositiva. Pero esta claridad, que constituye el resplandor de una esencia, es lo que antes se ha llamado claridad «formal» para distinguirla de un tipo secundario de lucidez expositiva, cuyo carácter es puramente instrumental, y con el cual, sin embargo, se la confunde de ordinario. Kant ha distinguido, a este propósito, la claridad intuitiva de la discursiva, considerando a la segunda como la más importante: «Pues los recursos auxiliares de la claridad, bien que ayuden en las partes, suelen distraer en cuanto al todo, ya que no dejan al lector abarcar rápidamente con su mirada la totalidad, y a través de sus vivos colores desfiguran en

cierto modo la articulación o la estructura del sistema, que es lo que más interesa para juzgar de la unidad y la idoneidad del mismo»[187].

El texto va referido directamente a la claridad sistemática, en oposición a la claridad parcial, por lo que sólo viene a tener sentido para aquel tipo de exposición cuyo objetivo es un sistema entero. Esto es precisamente lo que Kant se propone al exponer los fundamentos de la filosofía crítica. Por consiguiente, quedaría fuera el tema de la exposición de un concepto o de un fragmento filosófico, caso no insólito en la tarea del historiador de la filosofía. Sin embargo, la distinción kantiana recoge también la diferencia entre la claridad formal en general y la simple claridad instrumental. Esta última queda señalada con la expresión «recursos auxiliares» de la claridad.

La fecundidad del texto kantiano quedaría suficientemente aprovechada verificando una doble distinción: primero, entre claridad esencial o formal, de una parte, y claridad instrumental, de otra; y luego entre claridad discursiva e intuitiva, porque esta última no debe referirse necesariamente (salvo en el caso de la filosofía kantiana y sólo en virtud de su inspiración nominalista) a la mera lucidez de las imágenes sensoriales, sino que puede y debe aplicarse ante todo a la intuición *quidditativa* o conceptual.

Lo hasta aquí dicho puede resumirse en un esquema de las especies de claridad que conviene distinguir:



Por la primera especie de claridad formal no ha de entenderse exclusivamente la que debe afectar a la exposición de un sistema ideal, ya que es de alguna manera sistemático-discursiva la claridad que ha de corresponder a la exposición de un todo histórico o evolutivo, cuyas partes consisten en fases o momentos que han de ser enlazados con la mayor continuidad posible.

Lo que es la unidad al sistema ideal lo es la continuidad para el sistema histórico. Las *leyes* respectivas para la claridad de ambos sistemas han de inspirarse, por tanto, en la modalidad específica de cada uno. Para el sistema ideal, la ley de la claridad exige, según el espíritu de la mencionada distinción kantiana, que la estructura domine los elementos, que los árboles no impidan ver el bosque. En el sistema histórico, la ley, sustancialmente la misma, reviste una forma *sui generis*. Los elementos del sistema son aquí partes sucesivas, a través de las cuales se desarrolla una melodía sistemática. La dimensión ideal de estas partes habrá de ser, por tanto, puesta al servicio de la intención histórica, eliminándose el desarrollo de toda la floración doctrinal que podría convenir a cada una, en beneficio de la claridad del proceso y de la limpieza y fluidez de su curso. Es la exigencia de esta última ley lo que, en definitiva, hace posible la historia subjetiva o narración de una serie histórica. Las conexiones accidentales de cada uno de los elementos de la serie, sus determinaciones y posibilidades propias, harían inacabable la

tarea de enlazarlos en un sistema histórico, si hubiesen de ser agotadas en su totalidad.

La doble ley de la claridad sistemática puede ser resumida en una sola fórmula: la *brevedad* o *esquematismo* de la exposición; siempre que por ella se entienda no algo estrictamente cuantitativo, sino más bien esencial y cualitativo, que permita mostrar nítidamente la jerarquización de una estructura y aísle su perfil en la masa más amplia que lo envuelve.

Si de esta forma es la brevedad la nota distintiva de la claridad sistemática, la *precisión*, en cambio, se nos presenta como el rasgo específico de la claridad conceptual. Ya en Platón aparece por vez primera el problema de la nitidez intuitiva, que desde entonces no ha perdido su eficacia filosófica a lo largo de la historia, condicionando en muy buena parte el tipo de posición epistemológica que constituye el racionalismo.

Su momento platónico es la etapa más ilustre en la biografía de la claridad intuitiva. En su última fase, el pensamiento de Platón parece recogerse sobre sí y bucear sus últimas profundidades. No es sino una anécdota que la culminación del pensamiento platónico haya consistido en una ecuación de las ideas a los números; lo decisivo es el sentido de esta ecuación. La vieja teoría platónica de la ἐπιστήμη alcanza ahora una forma extremosa a través de la cual se nos revela su inspiración. Y ésta aparece aquí como la idea de que el conocimiento, el verdadero conocimiento, es una medición exacta, sin residuo: ἀκριβὸν μήτρον. El mundo de lo sensible, que escapa siempre a toda exacta mensuración, es un mundo incognoscible, inconmensurable. Por el contrario, la Idea es toda ella exactitud y, por lo tanto, diafanidad y transparencia al intelecto. De ahí que la «medida más exacta», la Idea del Bien, sea la clave de bóveda del sistema platónico[188].

La «precisión», en que arriba se hizo consistir la naturaleza de la claridad conceptual, es entendida platónicamente como una exactitud «cuasi» matemática. A la vuelta de los tiempos, un pensador moderno, profundamente imbuido en el espíritu matemático, viene a requerir para la precisión intelectual la nitidez geométrica de las ideas «claras y distintas». Los caracteres de esta claridad aparecen teñidos, sin embargo, por los colores emocionales del subjetivismo moderno. Lo claro y distinto, lo científicamente riguroso, es sólo aquello que procede de la razón. Precisión significa, por tanto, racionalidad. El cartesiano Leibnitz conducirá este racionalismo de la claridad hasta su último extremo. Si Platón desechaba lo sensible por escaparse éste a la exacta medida de la mente, Leibnitz señalará en toda imagen no intelectiva un *je ne sais pas quoi* inefable y extraño al intelecto.

El ideal husserliano de la filosofía como ciencia estricta requiere, como condición primera, su asentamiento en la firme base de la fenomenología. Ésta es la ciencia de las esencias puras, de lo ideal en oposición a lo fáctico, del *eidos* y no de la concreción. Es el imperativo de la precisión lo que descarta el tema de la existencia en el pensamiento estrictamente fenomenológico.

Sin compartir las negaciones que van afectando a cada una de las teorías expuestas, hay que reconocer con ellas en la precisión la esencia misma de la claridad conceptual. La lógica de la Escuela admite también la distinción entre ideas claras e ideas oscuras, y aun dentro de las primeras vuelve a distinguir, estableciendo, por una parte, las ideas

confusas y por otra las distintas, y sometiendo estas últimas a una escala jerárquica de progresiva perfección, cuyo ápice se encuentra en el concepto «comprensivo», sólo tenido por Dios. La perfección creciente de los conceptos en esta escala lógica es una precisión intensificada, más rigurosa cada vez por cuanto más apunta el concepto a la cosa, es decir, por cuanto mejor refleja la idea a la realidad. La precisión se entiende, de esta suerte, como algo objetivo que implica ciertamente una *tensión* subjetiva de cara al ser, pero que tiene en éste, y no en la misma subjetividad, su última medida. La precisión conceptual, bien que en el orden existencial y efectivo sea una *compresión* del espíritu sobre sí mismo, es en el orden esencial, y por su misma forma, una apertura de la mente al ser y un enraizar en él, cada vez más hondo.

* * *

De ordinario sólo se habla de la claridad que hemos llamado «instrumental». Como se indica en el esquema, suele emplearse el término «rigor», u otros semejantes, para designar las más profundas especies de la claridad. Son éstas, sin embargo, las que han de regir la exposición filosófica, suministrando incluso la medida y el modo que haya de darse a lo que Kant llamaba «recursos auxiliares». Mirando sólo a éstos, se ha dicho que la claridad es la cortesía del filósofo. Ahora bien, sin discutir un ápice de su valor a este imperativo de urbanidad, queda todavía por ver si algo más profundo no subyace al empleo de la claridad instrumental, justificándola filosóficamente y, por así decirlo, desde dentro.

Al proponerse el tema del uso de la metáfora en la Sagrada Escritura, recoge santo Tomás la luminosa frase de Dionisio que constituye, junto con el comentario del santo, uno de los eternos y más profundos tópicos para el problema de la claridad filosófica: *Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*[189].

Son tales nuestra condición y la del rayo de la luz divina, que éste sólo puede lucir para nosotros envuelto en la muchedumbre de los velos sagrados. El simbolismo de la metáfora de Dionisio es declarado por santo Tomás en todo su alcance. Conviene, en efecto, a la Sagrada Escritura tratar las cosas divinas y espirituales bajo la semejanza de las corporales. La suavidad de la Providencia divina, que a todo ser provee según su naturaleza peculiar, ha acomodado la Revelación a la indigencia de nuestro conocimiento, que necesita tomar su inicio en el sentido.

Guardadas las distancias, algo análogo vale también para el más débil rayo de la verdad filosófica. Por paradójico que pueda parecer, es conveniente para la lucidez de lo inteligible su arropamiento en los velos de la metáfora sensible. *Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat*. La paradoja queda salvada, al par que el tema de la claridad instrumental cobra su máximo rango. La exposición metafórica no ha de ser un lujo artificioso y postizo, sino un socorro natural, un expediente de la claridad intelectiva.

Con ello queda también señalado el riesgo de este tipo de exposición. El elemento

inteligible puede quedar prendido y disimulado entre las redes de la metáfora. Ello acontecerá siempre que se pierda de vista la índole puramente instrumental de este tipo de exposición; lo cual ocurre precisamente cuando el representar metafórico se hace un fin en sí, en atención al puro deleite que naturalmente produce.

Distingue el santo entre la finalidad de la metáfora en la poesía y en la sagrada doctrina:

... poetica utitur metaphoris propter repraesentationem: repraesentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem.

La claridad instrumental de la exposición filosófica es opuesta al estilo poético de la metáfora y debe asimilarse a la fecundidad que a ésta se exige en la doctrina sacra.

[187] Cf. *Crítica de la razón pura*, prólogo a la primera edición.
[188] Urge que algún historiador de la filosofía nos desarrolle el tema de la «mensura», extraordinariamente fecundo no sólo en el pensamiento griego, sino en el seno de la Escolástica y especialmente en santo Tomás.
[189] *De cael. Hier.*, cap. circa med. (cit. por santo Tomás: *S. Th.,* I, 9).

La teoría del ser viviente en Platón

INTRODUCCIÓN

El panorama del pensamiento platónico se nos ofrece, a una primera inspección, como un sistema de la fractura del ser inteligible y el sensible. Dos hemisferios, esencialmente distintos, resumen y dividen la problemática unidad de este orbe. De una parte, las cosas sensibles, constituyendo el mundo del cambio y la deficiencia. De otra, las ideas supramundanas en el cielo inmutable de toda perfección. De hecho, esta dualidad del platonismo es confirmada cuando se dice, por ejemplo, que Aristóteles restituye y concreta las ideas a las cosas. O cuando se examina el propio empeño de la mayoría de los platónicos por salvar la distancia entre ambos mundos, intercalando una serie de entes intermediarios y de procesos conectivos de descenso y ascenso.

Por otra parte, el eminente valor de trascendencia que posee el pensamiento platónico reside, en gran medida, en su «diairesis» de lo sensible y lo inteligible (de ahí la fecundidad del platonismo para los intereses de toda filosofía cristiana y aun de todo sistema espiritualista). De este modo resulta que no ya sólo la historiografía, sino la propia historia viva del pensamiento platónico y sus más altas posibilidades doctrinales, vienen a establecer y confirmar la primera apariencia dualística. Se trata, así, de un hecho al que la misma especulación filosófica parece conferir un profundo sentido.

Ahora bien, ante el mundo bifronte de Platón se pueden asumir dos perspectivas. Consiste la primera en enfocar la dualidad del platonismo desde el punto de vista de la *fractura* de lo sensible y lo inteligible. La problemática que desde esta actitud se suscita es, por esencia, una problemática de la distinción o, si se quiere, analítica y diferencial. Una segunda perspectiva consiste, en cambio, en enfocar las relaciones que van de un mundo a otro y que permiten de alguna manera enlazarlos sin mengua de su fundamental diferencia. Esta segunda actitud suscita una problemática de la *articulación* y, en cierto modo, sintética.

Ambas perspectivas son reclamadas desde la misma estructura del sistema platónico. La distinción de los dos mundos no es absoluta separación. Por otra parte, las bases ontológicas de la segunda perspectiva yacen en la idea-clave de todo este dualismo: el concepto platónico de «participación», que es, en efecto, como la llave con la cual puede abrirse y cerrarse el sistema entero.

Se comprende, por tanto, que la problemática alcanzada desde la actitud conectiva sea esencialmente una problemática de la participación; pero esto no significa que haya de limitarse a las cuestiones relativas a la esencia misma del participar considerado en abstracto y de una manera genérica. Por el contrario, su ámbito debe dilatarse hasta abarcar las cuestiones sobre la *forma* en que haya de ser explicada la comunión de cada

tipo de ser sensible en la plenitud de su idea inteligible.

Una de esas cuestiones especiales que se suscitan en el ejercicio de la segunda perspectiva es la que aquí se intenta solventar. El interés de esta clase de temas deriva, en principio, del doble fruto que cabe esperar de su examen: para la misma teoría general de la participación, una serie de interesantes ilustraciones; para los seres sensibles, un conocimiento más hondo de su sentido, en rigor, el único conocimiento plenamente válido que puede tenerse de ellos en el dominio del pensamiento platónico.

Acontece, no obstante, que estos problemas especiales quedan desatendidos en su mayoría por el propio Platón. Es más: puede pensarse, incluso, que Platón los soslaya deliberadamente[190]. Sólo en una ocasión se decide, en efecto, a dedicarles todo el esfuerzo de una teoría de altos vuelos. Es un momento excepcional en la obra platónica. Trátase del *Banquete*, dedicado todo él al Amor, esto es, al aspecto dinámico de la participación de los seres mortales en la inmortalidad. Nos encontramos aquí no ya con una referencia ocasional, verificada sobre la marcha en el despliegue de un tema más amplio, sino precisamente con un estudio *directo* de una modalidad de la participación. El interés que acompaña a esta modalidad trasciende, sin embargo, el dominio de las cuestiones especiales a que aludimos. Es la filosofía misma, en su esencia y raíces más íntimas, lo que entra en juego en la interpretación platónica del Amor. Y por su lado histórico esa interpretación absorbe la figura de Sócrates, ya que contiene nada menos que «la idea» que se ha hecho el Platón de la madurez, de un Sócrates depurado en su pensamiento, y, por así decirlo, definitivamente sancionado.

Si se enfoca el *Banquete* desde el punto de vista de las cuestiones especiales de la participación, tendríamos aquí una especie de prueba de lo que antes se dijo. El estudio de la modalidad «erótica» de la participación, que se desarrolla en el *Banquete*, arroja un doble fruto. Por una parte, ilustra a la misma teoría general y la confirma y explana de alguna forma. Por otra, viene a suministrar el «sentido» de una realidad histórica: Sócrates[191].

Queda en pie, sin embargo, ese hecho indiscutible que es el olvido de la mayoría de las «cuestiones especiales». Una excepción en ellas la constituye el tratamiento platónico del *cambio vital*. Se trata de un problema al que no afecta la radical importancia del tema del *Banquete*. Su singularidad consiste aquí precisamente en lo limitado de su alcance. Con este problema, en efecto, no se pretende acometer una cuestión tan amplia como la solventada en el estudio de la modalidad erótica de la participación, sino tan sólo captar el sentido de ese hecho singular que es el continuo dinamismo del viviente.

El tratamiento platónico de la cuestión registra ya el carácter relativamente secundario que debe asignársele. De hecho, en efecto, Platón ha articulado su «teoría» de la dinamicidad del viviente en la doctrina del amor, como una especie de ejemplo o nota ilustrativa para la comprensión de esta doctrina. Podría decirse, pues, que el planteamiento platónico del tema es un inciso en el desarrollo de un problema más amplio. O, si se quiere, que la cuestión de la dinamicidad del viviente sólo aparece en la obra platónica en función de intereses más amplios que, a la vez, lo desbordan y absorben. Ello no impide, sin embargo, detener la atención en este otro problema y

subrayar su sentido especial en el marco de aquellos intereses.

Con el problema del cambio vital entramos de lleno en una de las cuestiones propiamente especiales de la teoría de la participación. Lo que ahora se examina es un aspecto del flujo y dinamismo del viviente. *¿Qué sentido posee el devenir vital? ¿Cómo se integra este devenir en la economía total del pensamiento platónico?* Estas preguntas conciernen, sin embargo, a la misma sustancia del viviente, tal como ella puede ser enfocada en el platonismo. El aspecto que aquí se examina es el que nos ofrece el ser viviente a la luz del concepto platónico de participación. Un aspecto, sin duda, limitado; pero, en rigor, el *único posible* en el sistema que nos ocupa.

EL HECHO DEL CAMBIO VITAL

El desarrollo de nuestro tema abarca dos apartados naturales. Conviene, ante todo, determinar el *hecho mismo* cuya interpretación se busca. Tras esto será preciso encontrarle un *sentido* que lo resuma y explique.

La dinamicidad del viviente, sin ser un tópico del platonismo, es un motivo que se repite en varias ocasiones. De una manera general, toda la concepción platónica del mundo sensible gravita sobre él. Pero esta forma de considerarlo debe ser descartada en lo posible. Precisa más bien reducir el problema a sus dimensiones especiales y solventarlo, en cuanto sea legítimo, con el recurso de sus propios medios.

Así delimitada, la concepción platónica del cambio vital se nos presenta concretamente en el *Banquete*, el *Fedón* y el *Timeo*. Estas son las tres fuentes principales que aquí han de movilizarse. De ellas la más compleja es el *Banquete*, donde se determina el doble dinamismo del cuerpo y el alma humanos con una precisión de que carecen las otras dos fuentes. El *Fedón* y el *Timeo* sólo contienen alusiones al tema del dinamismo corpóreo, pero interesan en la medida en que confirman los datos del *Banquete* y permiten, incluso, radicalizar algún punto. Por ellos se podría comenzar, verificando así una primera aproximación al problema. Conviene, sin embargo, introducir un orden en la exposición, para lo cual puede servirnos la distinción entre el dinamismo corpóreo y el anímico.

1. *El devenir corpóreo*

El tema del dinamismo vital adquiere en Platón un sentido profundo, sustantivo, que no tolera la reducción a dimensiones puramente accidentales o, por así decido, simplemente anecdóticas. Y esto debe entenderse, ante todo, del propio movimiento corpóreo, que constituye la periferia del viviente.

La concepción platónica de este movimiento es, en efecto, de una absoluta radicalidad. No se trata tan sólo de que el cuerpo «se mueva», esto es, de que acontezca de hecho un movimiento del cuerpo, como acontece siempre, también de hecho, una determinada ubicación. El devenir corpóreo enraíza en la entraña del viviente, y en modo tal, que el cuerpo y su movimiento tienden a confundirse en una misma cosa. El cuerpo del viviente

es, en rigor, un flujo, una ininterrumpida sucesión de fenómenos que se entrelazan de alguna forma. En este sentido, todos los textos que se pueden aducir vienen a confirmarse mutuamente. Las diferencias entre ellos conciernen sólo a determinados matices, que, en último término, se complementan y hacen así posible un modo más explícito de abordar el problema.

En el *Fedón* el tema se presenta hacia la mitad del diálogo, inscrito en la aporía de Cebes a las pruebas «socráticas» de la inmortalidad del alma humana. Sócrates ha argumentado por la semejanza de nuestra alma con el mundo invisible e incorruptible de las ideas. Mientras que el cuerpo impide el conocimiento auténtico y se asemeja a las cosas mortales de la naturaleza visible, el alma se dirige a lo que es inmutable, eterno, puro, y en el estado de sabiduría permanece unida al mundo de las ideas y participa de su mismo ser. Por otra parte, en la sociedad del alma y el cuerpo la naturaleza ha prescrito que éste obedezca y sea esclavo y que aquélla gobierne y domine; de donde resulta que el alma se asemeja a lo divino y el cuerpo a lo mortal y corruptible.

A esta argumentación socrática Simmias y Cebes, aferrados aún a sus dudas, oponen, respectivamente, los ejemplos de la «armonía» de la lira y de la «vestidura», que se renueva pero acaba por subsistir al propio sujeto que la usa. Prescindimos aquí de la aporía de Simmias, por ser ajena a nuestro tema. La de Cebes, en cambio, recoge un punto muy interesante. El esquema de esta aporía es, en sustancia, éste:

Si se supone que el cuerpo es la vestidura del alma, no hay inconveniente en admitir que el alma es más duradera que el cuerpo, mientras no ocurre la muerte total del viviente, ya que aquélla persiste en tanto que su vestidura va desapareciendo y renovándose; pero al morir el ser vivo, su último revestimiento corpóreo continúa existiendo algún tiempo, mientras que el alma parece desaparecer y extinguirse.

De esta manera, Cebes divide el tema de la relativa duración del alma y el cuerpo en dos momentos esencialmente distintos —como acontece siempre en todo el materialismo «vulgar»—: el de la vida y el de la muerte. En el primero puede suponerse que el cuerpo es un simple revestimiento de otra cosa que continúa existiendo mientras que él se corrompe y renueva. En el segundo, en cambio, acontece lo contrario. Lo material subsiste, aunque en ruinas, y el alma se disuelve y extingue.

No podemos entrar en más detalles sobre esta aporía, ni detenernos en la solución. Lo que aquí arroja alguna luz sobre nuestro tema es el examen de la *primera parte* de la objeción, y en ella, concretamente, la concepción del flujo corpóreo como proceso de renovación de la vestidura del alma.

Se diría que el alma —afirma Cebes en esta primera parte de la aporía— *es algo más duradero, mientras que el cuerpo, en cambio, es una cosa más frágil y de menor duración. Pongamos, sin embargo* —añade Cebes, radicalizando el pensamiento de esta primera frase—, *que «cada alma usa numerosos cuerpos», especialmente cuando la vida es larga, porque si el cuerpo «fluye y desaparece», mientras el hombre vive, el alma, por el contrario, no cesa de retejer su hábito*[192].

Los dos fragmentos que se han destacado en el texto son los que ofrecen un interés sobresaliente. Se afirma en ellos, en primer lugar, que el alma «usa numerosos cuerpos»;

en segundo lugar, que el cuerpo «fluye y desaparece». El sentido de la primera afirmación se aclara con lo enunciado en la segunda.

El cuerpo no permanece idéntico a través de la duración vital. Hay varios cuerpos para cada vida, o, si se quiere, para cada alma; numerosos cuerpos, si el viviente perdura largo tiempo. Esta pluralidad corpórea se halla, sin embargo, *conexa* de alguna forma. No hay solución de continuidad de un cuerpo a otro. Las varias «vestiduras» del viviente encajan entre sí, se interpenetran en la sucesión, encadenándose de este modo las distintas fases por que atraviesa el revestimiento corpóreo en su ininterrumpido dinamismo.

La metáfora del hábito o vestido de que usa el alma —empleada unas líneas arriba del texto que citamos— no llega a ser perfecta. Aquello de lo cual el alma usa y se reviste (τὸ κατατριβόμενον) no llega nunca a ser algo definitivamente hecho y acabado. De modo que el ser vivo no cambia de cuerpos como quien sustituye un vestido por otro, en dos etapas perfectamente separadas, la del despojo del primer hábito y la del nuevo revestimiento. Del ser vivo no puede decirse que se quite y se ponga sus cuerpos. Tampoco puede afirmarse, por el contrario, que tenga siempre la misma vestidura. La corporeidad consiste aquí en algo que está continuamente haciéndose y deshaciéndose, en un perpetuo flujo y en una indefinida extinción (ῥέοι, ἀπολύοιτο). El cuerpo es una entidad esencialmente inestable; tela de Penélope, a la que el alma, más que utilizarla nunca como una vestidura definitivamente acabada, lo que hace es tejerla una vez y otra (ἀνυφαίνοι).

La comprensión de este dinamismo corpóreo lleva a consideraciones muy amplias, si se le quiere enfocar desde el punto de vista de su integración en la doctrina platónica general sobre el cosmos sensible. Para una actitud histórica, viene a plantear el problema de las relaciones con el orfismo, de una parte, y con la propia doctrina de Heráclito, por otra. Pero lo que aquí importa es la interpretación platónica de esas fuentes y la especial dimensión sistemática en que se desenvuelven los datos, cualquiera que sea su término de procedencia. De esta manera, *la última palabra* sobre el devenir corpóreo sólo la dice Platón al enfrentarse de paso con su «sentido», cuando, en la exposición que hace en el *Banquete* de la teoría del Amor, ejemplifica su doctrina con la teoría del dinamismo del viviente. No obstante, fuera de ese momento, se encuentra también en el *Timeo* un dato, que es oportuno incorporar a lo que acaba de subrayarse en el *Fedón*. Este dato concierne al origen del cuerpo vivo, y se inserta en amplias consideraciones genealógicas y cosmológicas de las que precisa desprenderlo.

Los hijos del Creador del mundo, *habiendo recibido de Él el principio inmortal del viviente mortal, e imitando al artífice que les había hecho, tomaron al mundo porciones de fuego, tierra, agua y aire, las cuales deben serle restituidas, y acoplaron las partes que habían tomado, mas no con lazos indisolubles, como los que habían constituido su propia unidad, sino con uniones muy firmes, invisibles a causa de su pequeñez, y construyeron así con estas partes un cuerpo único para cada individuo.* [193]

La articulación de los elementos del cuerpo —aquí está lo que importa— es *desmontable*, no obstante su firmeza. De ello se dan dos pruebas a lo largo del texto. La

primera consiste en la necesaria restitución de los ingredientes corpóreos al mundo mismo del cual fueron tomados (ὡς ἀποδοθηζόμενα πάλιν). De esta manera queda asegurada una definitiva corrupción de la materia o corporeidad del viviente. En segundo lugar, la propia unidad de este cuerpo se halla constituida con lazos que, pese a su firmeza y precisión, no son indisolubles (ἀλύτοις), como los de los hijos de los dioses. Hay, por tanto, en la misma estructura somática del viviente una fundamental capacidad de corrupción y una exigencia insoslayable de reintegrarse a la corriente cósmica de la cual se extrajeron sus elementos. El interés de estos datos estriba en el hecho de que el origen y la «anatomía» del cuerpo ayudan a comprender su «fisiología».

La aportación principal del *Timeo* a nuestro tema no consiste, sin embargo, en las aclaraciones anteriores, sino en dos textos que siguen inmediatamente al que se acaba de examinar. Una vez que los hijos del Creador han construido, a imitación de su padre, las unidades cuya anatomía ya ha sido descrita, pasan a *introducir* —sigue el *Timeo*— *los movimientos periódicos del alma en el cuerpo que «fluye y se deshace»*[194].

Antes de dirigirnos al examen del texto siguiente conviene detenerse en el estudio de la terminología cinética empleada aquí por Platón. El cuerpo es determinado con este doble calificativo: ἐπίρρυτο-ἀπόρρυτον. El verbo ῥέω, ya empleado en el *Fedón*, se especifica aquí con la anteposición de dos preposiciones cuyo sentido interesa subrayar. Puede pensarse, ante todo, que su uso no tiene otro fin sino el de una insistencia o reduplicación para marcar más enérgicamente la naturaleza dinámica del cuerpo. De hecho, en un sentido amplio, los dos verbos ἐπιρρέω-ἀπορρέω coinciden en la significación indeterminada de «fluir» o «correr». Conviene, sin embargo, precisar los matices. Albert Rivaud recurre a una perífrasis demasiado vaga: *ce corps où afflue et d'où s'écoule un flot ininterrompu*[195]. Una fórmula más directa emplea G. Fraccaroli al traducir: *un corpo che patisce influssi e deflussi*[196]. Sin duda, el término en cuestión es susceptible de éstas y otras parecidas inflexiones. No obstante, si se pretende matizar su sentido, precisa hacer notar que entre los varios significados que se le adscriben hay uno, el de «cosa que desaparece» o que «se extingue», fácilmente asimilable al otro término que en el texto citado del Fedón acompaña al verbo ῥέω, a saber, la forma verbal ἀπολύοὶτο. En ambos casos se trataría, por tanto, de que Platón insiste en el hecho de que el cuerpo no sólo fluye, sino que también se extingue y desaparece. Habría que concebir el cuerpo como muriendo continuamente en su propio flujo. La vida corpórea sería, por tanto, una continua muerte, y, a la vez, un indefinido revivir. El «círculo de las generaciones», que domina toda la cosmología platónica, alcanza aquí un interés muy destacado. De hecho, su significación en la vida individual del hombre y los animales sólo se aclara con el examen del tema de la generación y el erotismo, que se desarrolla en el *Banquete*.

La imagen heraclítea del río y la concepción del movimiento total son consignadas en el texto siguiente al que se acaba de examinar. Los movimientos periódicos del alma —ya aludidos arriba— *no lograban dominar* —sigue el *Timeo*— *ese río*, que es el cuerpo*, ni eran tampoco dominados por él; alternativamente se gobernaban el uno al otro; de este modo el viviente entero se movía, pero avanzaba sin orden y de una manera irracional,*

al azar[197].

El empleo del pasado en estas fórmulas se justifica por el hecho de que la anarquía descrita en el texto afecta sólo a la etapa en que se impone la corriente total del crecimiento y la nutrición; etapa en la que el flujo del viviente absorbe, en efecto, todas sus energías, pero que puede alcanzar su término en el momento en que aquella corriente decrece[198].

Según esto, habría que distinguir en el dinamismo corpóreo dos momentos esencialmente distintos. En el primero, absorbidas las fuerzas del viviente por el proceso del crecimiento y la nutrición, el dinamismo completo del ser vivo se desenvolvería necesariamente de una manera desordenada e irracional (ἀτάκτως, ἀλόγως). En el segundo momento se hace posible introducir un orden y una dirección. Sobre las posibilidades de este gobierno del dinamismo vital habrá que insistir más adelante. En todo caso, la introducción de un orden en el devenir del viviente no significa el cese, sino tan sólo el encauzamiento de la corriente corpórea.

* * *

En el *Banquete* el tema del devenir corpóreo aparece inmediatamente conexo con la teoría del deseo de inmortalidad. Diotima, la sacerdotisa de Mantinea que revela a Sócrates el misterio del Amor, le inicia ahora en el sentido de la procreación, igualmente centrado en el deseo de inmortalidad, y pasa a considerar la propia vida individual de cada viviente como un ejemplo, en cuanto a su estructura, de ese deseo de pervivir, al cual responde en la vida de la especie el hecho mismo de la procreación[199].

La vida individual es estudiada aquí, por tanto, como una especie de prueba de lo que es el transfondo del procrear mismo, y a título de confirmación, en definitiva, del ansia de inmortalidad que vive en lo más íntimo de los seres mortales. El examen del flujo corporal ocupa en esta ocasión una mínima parte. Su interés, sin embargo, es tan alto como el que ofrecen los dos textos anteriores.

Desde la infancia hasta el tiempo de la vejez —afirma Diotima— *se dice del viviente que es el mismo individuo; llámese el mismo a un ser que, no obstante, jamás tiene en lo mismo las mismas cosas, sino que, por el contrario, continuamente se renueva, y no sin pérdidas, en sus cabellos, su carne, sus huesos, su sangre: en todo su cuerpo, en suma*[200].

El texto problematiza la misma unidad del viviente. El dinamismo es aquí tan acentuado, que viene a peligrar la concepción de la identidad del ser vivo. ¿Cómo puede decirse que sea «el mismo» un ser que en el transcurso de su existencia jamás tiene lo mismo, sino que se renueva y cambia en todos sus elementos estructurales? El *cuerpo entero* (ξύμπαν τὸ σῶμα) del viviente desaparece y reaparece en un flujo incesante. Y surge cada vez como distinto, ya que sus elementos no son nunca los mismos después de cada cambio, desde la infancia hasta la vejez. Sin duda, estos elementos se repiten, esto es, se rehacen, y el cuerpo continúa, mientras dura el viviente, componiéndose de ellos, pero la identidad «numérica» debe ser desechada enteramente y ha de sustituírsela por una

simple constancia de lo específico.

Sin embargo, resulta prematuro plantear en esta ocasión el tema de la identidad del viviente a través de sus cambios. Lo que por el momento importa subrayar es la forma extremada, incluso minuciosa, en que Platón insiste aquí en el hecho del dinamismo corpóreo. Por lo demás, la alusión al problema de la identidad será recogida al emprender el examen del sentido que deba darse a ese dinamismo, según la propia concepción platónica, y de las posibles interpretaciones a que, en último término, puede subyacer.

El concepto de flujo o corriente no aparece en el texto de una manera explícita. En cambio, se repite la idea de *extinción y pérdida*, que una vez más acompaña a la del dinamismo del ser vivo. De la articulación de ambas ideas surge un esquema enteramente semejante al que suministra el análisis de las aportaciones del *Fedón*. El viviente es un ser que indefinidamente se renueva: νέος ἀεί γιγνόηεσος, y esta continua renovación permite la fórmula platónica según la cual este ser se presenta como «no teniendo nunca las mismas cosas en lo mismo».

La coincidencia del *Fedón* y el *Banquete* en este punto tiene un cierto interés, que se confirma, por otra parte, con la presencia del concepto de «extinción» en la terminología cinética del *Timeo*. El término ἀπόρρυτον, en la precisa acepción que allí se le dió, denuncia el irreductible cariz negativo que hay en el hecho mismo del devenir. El cuerpo del viviente sólo puede *rehacerse* a condición de *deshacerse*, sólo pervive y dura en la misma medida en que muere y se extingue. Es, por así decirlo, un edificio en perpetua ruina y reconstrucción. La inestabilidad somática del ser vivo consiste justamente en la tensión entre el ser y no ser de sus elementos materiales. De forma que el hecho de la renovación del cuerpo es, tanto y más que una vida, una *supervivencia*.

2. *El devenir anímico*

Las consideraciones de Platón sobre el flujo corpóreo se extienden a toda suerte de vivientes; las relativas al alma son, en cambio, específicamente humanas. En rigor, la doctrina del cambio vital es enfocada en la teoría platónica desde un punto de vista preferentemente antropológico. Cuando Platón nos habla del dinamismo somático, lo hace, en la mayoría de los casos, teniendo ante la vista, casi exclusivamente, la fluidez del organismo corpóreo del hombre; pero esto no impide que su doctrina sea igualmente aplicable a la totalidad de los vivientes, ya que lo decisivo en ella es el hecho de la continua renovación de la materia viva y la manera radicalísima —por tanto, no reductible a una determinada área de la vida animal— como llega a entenderla en su conjunto. En cambio, será preciso desentenderse de la teoría platónica sobre el alma del mundo. Las confusiones en que aparece envuelta esta doctrina recargarían de una manera superflua el desarrollo de nuestro tema, que, por lo demás, reducido a sus estrictas dimensiones, alcanza en Platón un suficiente tratamiento.

Sobre el motivo del flujo psíquico no abundan los textos. Los que en rigor se pueden aprovechar se encuentran enclavados en el *Banquete*, siguiendo inmediatamente a los

relativos al cambio corpóreo. A ellos hay que atenerse, prescindiendo de algunas alusiones que se hallan diseminadas a lo largo de la obra platónica. Estas alusiones, en efecto, carecen de precisión y se enmarcan con frecuencia en digresiones de carácter mitológico, como acontece, por ejemplo, con los llamados «movimientos periódicos» del alma, de que se habla en varios lugares del *Timeo*. El testimonio del *Banquete* reúne, por el contrario, las suficientes condiciones de claridad y precisión, y aun aventaja a los concernientes al dinamismo somático, por su mayor profundidad. A esto debe añadirse la presencia de algunos rasgos de carácter descriptivo que nos permiten analizar el problema con alguna amplitud.

No es exclusiva del cuerpo —dice Diotima a Sócrates— *esa continua renovación de su ser. Existe también un devenir del alma, según el cual jamás se presentan idénticamente en un mismo individuo sus disposiciones, carácter, opiniones, voliciones, placeres, penas y temores, sino que, al contrario, unos nacen en él y otros perecen*[201].

Hay aquí un claro paralelismo con el texto del *Banquete* sobre el flujo corpóreo. A la enumeración de los elementos somáticos que se renuevan en ese devenir (cabellos, carne, sangre, huesos, etc.) responde aquí un elenco de los elementos psíquicos que en cada individuo se trasmutan (disposiciones, carácter, opiniones, placeres, etc.). El paralelismo de los dos textos se mantiene también al examinar la concepción platónica de uno y otro flujo. Para el anímico se utilizan conceptos parejos a los que antes se emplearon en el caso del cuerpo. Esos conceptos son fundamentalmente dos, y se les debe examinar por separado.

En primer lugar, la no-identidad numérica de los elementos del flujo vivo. Los «estados» y las «operaciones» del alma (a uno u otro tipo de categoría psíquica se reducen los datos de la enumeración contenida en el texto) no son nunca los mismos en cada individuo. Ninguno de ellos se presenta jamás idénticamente.

Habría que distinguir, por tanto, dos tipos de identidad y, respectivamente, de no-identidad. Del texto platónico se desprende, aunque explícitamente no se halle formulada, una cierta identidad para cada uno de los estados y operaciones del alma. Deseos, temores, placeres, desaparecen y reaparecen cada vez en forma distinta, y en esto justamente consiste su no presentarse nunca de una manera idéntica. Pero con ello queda dicho que hay en el flujo psíquico una permanencia tipológica de esos mismos elementos que jamás se presentan idénticamente. La diversidad que afecta a cada uno de estos elementos en su indefinido fluir subraya una identidad ineliminable. Son justamente «las mismas» cosas las que jamás se presentan de la misma manera en cada sujeto. En el caso del cuerpo, la situación, aunque parecida, no es enteramente igual. Los elementos del devenir somático mantienen, cada cual en su clase, una perfecta unidad específica, y su diversidad es, por tanto, puramente numérica. La distinción de las identidades y, respectivamente, de las no-identidades, específica y numérica, no puede, en cambio, aplicarse de un modo exacto, con ocasión del devenir anímico.

El sentido del texto platónico es que los distintos elementos del flujo psíquico son distintos por *reaparecer* cada vez de una manera *distinta*. El cambio de deseos consiste

en que *deseamos otras cosas*, no en que se repitan idénticamente los mismos deseos, lo cual, sin embargo, ya sería un cambio numérico. Y otro tanto debe decirse de los restantes elementos enumerados. Por consiguiente, la identidad tipológica de que se ha hecho mención es simplemente una identidad «general» de las operaciones y los estados anímicos, cuyas especies átomas se sustituyen indefinidamente en un continuo dinamismo. Y no una identidad específica estricta, como la que se da en el caso del flujo corpóreo.

En segundo lugar, destácase la doble estructura del dinamismo como integración de génesis y pérdidas. El devenir del alma consiste justamente en que los elementos a él sometidos *nacen* y *perecen* sin cesar. Este motivo de la doble estructura del dinamismo se ofrece de una manera idéntica en el caso del cuerpo. Más arriba se hizo notar la fundamental coincidencia que a este respecto mantienen las enseñanzas de las tres fuentes analizadas. No queda otra cosa sino subrayar la repetición del mismo motivo en la concepción del dinamismo anímico.

Conviene ceñir a nuestro caso las consideraciones, muy generales, que el tema sugiere. La más importante sería la que consistiese en denunciar el último fondo ontológico que subyace a toda la doctrina platónica del devenir. En este sentido sería preciso decir que el dinamismo es entendido por Platón como una síntesis de dos elementos opuestos, conexos, por cierto, en la paradójica estructura del cambio. Cambiar sería, por tanto, reunir de algún modo al ser con el no ser. En Aristóteles, el movimiento va a ser definido como el acto que incumbe a una realidad, precisamente por estar en potencia y en la medida en que esa realidad está en potencia. Sin duda, el análisis aristotélico dista mucho de la vaguedad e imprecisión de las alusiones platónicas. Pero lo que aquí importa es la estructura, en cierto modo dualística, que maestro y discípulo sorprenden en el hecho del movimiento. Y para el tema del devenir vital, algo muy importante, cuyo sentido deberá ocuparnos en la segunda parte de este trabajo. De momento, no obstante, conviene subrayar los aspectos que ofrecen una mayor evidencia.

Plegando al caso concreto del devenir vital las consideraciones generales sobre la doble estructura del cambio, logra ponerse de manifiesto la concepción platónica de las génesis y pérdidas. Vivir resulta así un indefinido nacimiento y una muerte continua. En el caso del flujo vital los conceptos más generales del dinamismo deben revestir una terminología biológica. De manera que, en vez de hablarse aquí del movimiento como una imbricación del ser y el no ser, precisa expresarse diciendo que es una síntesis de muerte y vida, un nacer y morir a cada instante. Lo esencial del ser vivo —se entiende del ser vivo intramundano, esto es, de aquel al que afecta una última y al parecer definitiva extinción — es que en él se copulan la vida y la muerte, el ser y el no ser biológico, en virtud de una mutua penetración cuya historia es la misma existencia del viviente en continuo *fieri*. El flujo psíquico no hace otra cosa que reflejar en su especial dominio la errabunda y contradictoria naturaleza de un tipo de ser mortal: el ser humano.

Si hay algo definitivamente asegurado en la descripción platónica del flujo vital es esta doble naturaleza del dinamismo. La transición del texto que acaba de analizarse al que examina de una manera concreta el devenir de los conocimientos humanos, insiste

nuevamente, y aun con los mismos términos, en el aspecto que nos ocupa. Tras haber hecho la enumeración, ya reseñada, de los estados y operaciones del alma que se hallan sometidos al continuo fluir, consigna Platón de una manera más detenida lo que acontece en el caso especial de los conocimientos. Y su enseñanza, en efecto, basada ahora en la singular situación del conocimiento, comienza por señalar la conjunción de génesis y pérdidas que viene a darse en esta operación. Lo que hay de nuevo ahora es la manera más radical en que Platón asume el ejemplo elegido.

Lo más extraño y sobresaliente de todo —dice Platón, apurando el problema del cambio vital— *es lo que ocurre con los conocimientos. No sólo nacen unos y perecen otros, de forma que jamás somos los mismos con relación a ellos, sino que también cada uno de nuestros conocimientos corre por su cuenta la misma suerte*[202].

El sentido del texto consiste en subrayar, no ya la diversidad específica de los conocimientos humanos en el transcurso de nuestro devenir, sino la propia diversidad numérica de cada uno de ellos. De forma que no solamente no tenemos los mismos conocimientos, sino que tampoco cada uno de ellos goza, en el cambio, de una absoluta y perfecta identidad. Utilizando una terminología clásica, habrá que distinguir aquí, con relación al hecho del conocimiento, la perspectiva del ejercicio y la de la especificación. Aun los mismos conocimientos que son iguales, idénticos si se quiere, desde el punto de vista de su especificación, son diferentes en su ejercicio, con distinción numérica, a lo largo del flujo vital.

Se está ahora en situación de precisar más rigurosamente las consideraciones que se hicieron arriba sobre el tema de la relativa identidad y diversidad de los elementos del flujo psíquico. Utilicemos el ejemplo del dinamismo gnoseológico. El hecho del conocimiento mantiene a lo largo del flujo vital una constancia genérica relativa, esto es, persiste en su acepción universal y más amplia de línea o modelo tipológico, como una dirección entre las otras que constituyen el repertorio de posibilidades en que se despliega la movediza naturaleza del ser humano. El hombre es un ser al que conviene, por su propia estructura, realizarse en la forma del devenir, según una continua renovación de un repertorio *delimitado* de posibilidades. Cada una de éstas significa una dirección o cauce por donde discurre y se ciñe de algún modo la corriente biológica. Uno de estos cauces lo constituye el tipo general «conocimiento». En él se desliza un flujo cuyas distintas fases son justamente *los* conocimientos específica y numéricamente distintos. Hay, pues, en este cauce, como en cada uno de los otros, una identidad tipológica general; dentro de esta unidad tipológica, una diversidad específica, y en cada tipo específico determinado una repetición que implica diversidad numérica.

El devenir del conocimiento ocupa en este examen un lugar preferente por motivos que enlazan con la estructura general del pensamiento platónico. De hecho, el cambio psíquico afecta en las mismas condiciones a las restantes posibilidades humanas. Es, por así decirlo, un *tópico* que conviene a todas. Pero a Platón le resulta más extraño y sobresaliente (ἀτοπώτερον) que esto acontezca con el conocimiento, es decir, precisamente con aquella actividad por la que el hombre se abre a lo absoluto y eterno, a lo que es *inmutable*, en virtud de su propia naturaleza. De ahí que le haya parecido

también mucho más significativo el ejemplo del flujo gnoseológico que el de los otros cambios de la psique humana, para los intereses del tema que nos ocupa. Este ejemplo, reducido en nuestro caso a una función secundaria, tiene, por otra parte, un destacado interés para el estudio de la epistemología platónica. En este sentido, nos hace posible afirmar que el conocimiento tiene para Platón una doble vertiente, una estructura dual, con una cara al mundo de lo inmutable y otra al dominio del devenir. La ἐπιστήμη platónica, en su estricto sentido de auténtico conocimiento, es el reflejo de lo ideal en el río incesante de la conciencia humana.

La existencia de un flujo gnoseológico, donde continuamente se extingue y reaparece el brillo de lo ideal, hace posible esa ocupación, típicamente humana, que es el «estudio». Estudiar significa para Platón el esfuerzo del hombre por retener la fugitiva presencia de la idea. *Lo que se llama estudiar* —dice Diotima a Sócrates— *supone que el conocimiento puede abandonarnos. El «olvido», en efecto, no es otra cosa que el éxodo del conocimiento, en tanto que el estudio, produciendo un recuerdo, en realidad enteramente nuevo, en sustitución del que se ha retirado, salva el conocimiento y hace que nos parezca ser el mismo*[203].

Estudiar es «salvar» el conocimiento de su naufragio en la corriente psíquica: ζόζειν τήν ἐπιστήμην. En torno al conocer se agrupan los siguientes elementos, que se suceden constituyendo una rotación completa: *recuerdo* (μνήμη), *olvido* (λήθη) y *estudio* (μελέτη). La noción de recuerdo se apoya aquí en la doctrina platónica de la reminiscencia. El verdadero conocimiento es un conocimiento de lo ideal, y la idea se aprehende por la reminiscencia que se suscita en el alma con ocasión del testimonio sensitivo. Pero el recuerdo o conocimiento de la idea desaparece en el dinamismo de la corriente psíquica; es arrastrado por ella y sustituido por ese otro elemento negativo que se llama el olvido.

Con el estudio se logra actualizar nuevamente la idea; se adquiere otra vez su conocimiento. Este conocimiento, sin embargo, es ya un nuevo recuerdo. Si nos parece el mismo, es porque la idea que nos recuerda coincide con la idea que se perdió, o, si se quiere, es idéntica a ella. Lo que ha cambiado y, en rigor, aparece enteramente nuevo es el propio ejercicio de este recuerdo-conocimiento que el estudio nos proporciona. Y en ningún modo se puede decir de él que sea «el mismo»; nos lo parece, sin embargo, por referirse a lo mismo que se perdió.

En el dominio del conocimiento, la estructura dual del devenir se manifiesta como la vigencia alternativa de recuerdo y olvido. El dinamismo gnoseológico es también una síntesis de ser y no ser —se entiende, de ser y no ser cognoscitivos, esto es, para el caso de Platón, de presencia y ausencia de una idea, o, si se quiere, de los correspondientes actos de recordarla y olvidarla—. (El concepto platónico de «estudio» resulta aquí de un notable interés en la medida en que, por otra parte, imprime en el dinamismo vital la huella de la *actividad* humana.)

LA SIGNIFICACIÓN DEL DINAMISMO BIOLÓGICO

El objetivo del apartado precedente no era otro que recoger las descripciones platónicas del flujo vital y articularlas al filo de un examen, de modo que lograsen resaltar los caracteres más generales. De ahí que el desarrollo de ese apartado no haya consistido simplemente en una pura consignación de datos, pero tampoco en un estudio de las últimas posibilidades doctrinales del hecho del devenir vital. Este estudio deberá ser ahora el tema que nos ocupe. Antes de abordarlo, para ganar la significación del dinamismo vivo en la economía total del mundo platónico, conviene reunir en breve esquema las principales conclusiones obtenidas:

a) En el viviente humano (el más complicado) existe un doble dinamismo: del cuerpo y del alma.

b) El dinamismo corpóreo es un flujo *incesante* de los elementos que integran la estructura somática del ser vivo y una renovación total del cuerpo entero.

c) Este flujo consiste en una *integración* de génesis y pérdidas que se suceden y penetran a lo largo de la existencia del viviente.

d) El dinamismo anímico es una *indefinida* corriente de los estados y operaciones del alma.

e) Esta corriente, a su vez, es una *síntesis*, a través de la sucesión, de producciones y extinciones ininterrumpidas.

1. *Una interpretación fenomenista*

Ante la concepción platónica del flujo vital, lo que primero se ocurre es interpretarla genéricamente como una especie de fenomenismo. ¿Qué sustancialidad se salva en el doble devenir corpóreo-anímico? Indefinidamente alma y cuerpo fluyen en el decurso de su existencia. Sus elementos, estados, operaciones, continuamente se transmutan y suceden. De suerte que el cambio vital no se aparece como algo que acontezca y sobrevenga al ser vivo, sino precisamente como el despliegue de su propia existencia.

Lo que se llama un ser vivo no sería en rigor y propiamente un ser, sino más bien un devenir, un puro flujo. Platón ha utilizado la metáfora heraclítea del río. El cuerpo es el río donde los hijos del creador indujeron los movimientos periódicos del alma. Este flujo somático no afecta sólo a los elementos que integran la apariencia corpórea, sino también al propio cuerpo entero, tomado como unidad. De ahí que Cebes pudiera afirmar que el alma usa numerosos cuerpos y que no cesa de retejer su hábito mientras dura la vida del hombre. Por otra parte, el devenir anímico se nos presenta como una continua renovación que alcanza el punto de máximo interés en el sector del dinamismo gnoseológico, donde acontece el sorprendente hecho de que aquello que abre nuestra existencia al mundo puramente esencial, inmutable, de las ideas, es, también él, un acto que nace y que perece, que se renueva y se extingue en un indefinido fluir. Así, pues, cuerpo y alma parecen resultar dos denominaciones con las cuales venimos a representarnos un doble dinamismo cuyo conjunto llamamos «hombre».

Esta interpretación fenomenista se impone indudablemente como la más inmediata. Por otra parte, no sería difícil encontrarle un apoyo recurriendo a consideraciones de índole histórica sobre la influencia de la doctrina de Heráclito en el pensamiento de Platón. O haciendo recaer sobre nuestro tema la misma doctrina general platónica sobre el cosmos sensible, entendido en perpetuo *fieri* frente a la rígida estabilidad de las ideas. No obstante, ya se encuentra aquí un punto que resulta difícil de acomodar. El alma humana (sobre este punto ya se hicieron arriba las oportunas citas) se asemeja más bien a lo invisible, al mundo de las ideas imperecederas. Frente al cuerpo visible y material, el alma *tiende* hacia el universo de lo inmutable. A esto debe añadirse que el alma humana aparece claramente en la obra platónica como un ser inmortal. No se trata, por tanto, simplemente, de que se asemeje, en oposición al cuerpo, al orbe de las ideas inmutables, sino de que, además, es *imperecedera*.

Este último obstáculo permite que nos adentremos en el examen de la interpretación fenomenista. Por lo que se refiere al alma, tal interpretación es obstaculizada por el concepto de la inmortalidad. La inmortalidad, en efecto, no se reduce a una inextinguible duración del flujo psíquico. Aunque ocurriese, efectivamente, que este flujo fuera inextinguible y, por así decirlo, acompañase al alma durante toda su existencia, el concepto de la inmortalidad sólo podría aplicarse, en estricto sentido, al alma misma. Del dinamismo psíquico no se puede decir que sea inmortal, porque tampoco se puede decir de él que sea mortal. Mortalidad e inmortalidad sólo convienen propiamente a una *sustancia* viva, nunca al propio vivir de esa sustancia, cualquiera que sea, por otra parte, la forma que revista este vivir.

Puede afirmarse, por tanto, sin que haya necesidad de apelar a otros recursos, que la concepción platónica de la inmortalidad del alma es un grave tropiezo para toda posible interpretación fenomenista del flujo psíquico. Sin embargo, podría distinguirse una doble cuestión: de hecho y de derecho. Aunque de suyo la inmortalidad sólo convenga propiamente a una sustancia, Platón podría haberla entendido como un indefinido fluir, en el tiempo, de los estados y operaciones anímicas. Esta interpretación se halla favorecida por el enérgico subrayado platónico del devenir del alma. Por consiguiente, para enjuiciarla será preciso desentenderse de consideraciones de carácter general y sistemático, acudiendo, por el contrario, al propio testimonio de Platón, tal como este testimonio se nos aparece, si bien dejando un margen para el análisis. Por otra parte, habrá que ampliar la cuestión, de forma que no sólo quede problematizada la sustancialidad del alma, sino, asimismo, la del cuerpo.

Con relación al último tipo de sustancialidad, los datos que se han examinado en la primera parte del trabajo resultan más peligrosos. En el primero de los textos citados del *Banquete,* Platón afirma, entre extrañado e interrogante, que a un Ser que jamás tiene en sí las mismas cosas se le llama, no obstante, el mismo. El cuerpo entero del viviente se encuentra sometido a un indefinido fluir, y, sin embargo, desde su infancia hasta su vejez se dice de él que es el mismo cuerpo. La contraposición del flujo corpóreo y el hecho de que, no obstante, se siga considerando al cuerpo como una misma individualidad se acentúa y repite de tal forma que no puede haber duda de que Platón ha tomado

conciencia de un problema, y de que le interesa, indiscutiblemente, dejarlo bien sentado. Pero esto no significa que Platón rechace la sustancialidad del cuerpo, utilizando el argumento de la continua renovación. La extrañeza que se deja percibir en el texto aludido exige como imprescindible condición que no falle ninguno de los elementos en pugna. El problema subsiste en la medida en que se mantienen y chocan esas dos dimensiones opuestas. Por consiguiente, no se puede obtener de ese texto ninguna prueba para el intento de la interpretación fenomenista. En cambio, del examen de los textos restantes ya se ha inferido, en la primera parte del trabajo, que constituyen otros tantos escollos para esta concepción.

El devenir corpóreo se nos presenta, según los datos examinados, como una indefinida renovación de elementos que jamás aparecen de una manera idéntica. Carne, huesos, sangre, etc., y aun el cuerpo entero, devienen y se transmutan sin cesar. Este hecho quedó ya suficientemente establecido y, por tanto, no se viene a insistir sobre él, ni, mucho menos, a discutirlo. Pero también quedaba clara otra cosa. Los elementos en cuestión, y el cuerpo entero, alcanzan en su incesante flujo una diversidad numérica, que no entraña, con todo, distinción específica. Los muchos cuerpos de que el alma usa, según la metáfora platónica, coinciden todos, justamente, en que todos son cuerpos. Y otro tanto debe decirse con relación a cada uno de los elementos que reaparecen y desaparecen en el flujo somático.

Por el contrario, en el caso del devenir anímico no hay ya sólo una mera diversidad numérica, sino también una indiscutible diversidad específica. La heterogeneidad de los conocimientos no se reduce a una simple pluralidad o repetición de algo cualitativamente uno. En el acontecer de la conciencia los conocimientos difieren también muy especialmente por el aspecto de su especificación. Ahora bien, la diversidad específica de estos elementos tolera una última identidad general, según la cual, como ya pudo verse arriba, el dinamismo del alma se encauza en un repertorio delimitado de posibilidades directrices, a las que el mismo flujo que, por así decirlo, se da dentro de ellas, subraya y acentúa en definitiva.

A la identidad específica que se conserva en el dinamismo de cada uno de los elementos del flujo somático debe, pues, añadirse la identidad tipológica general que permanece en cada uno de los elementos del flujo psíquico. Ambas suertes de identidad, salvadas en el propio fluir del viviente, serían otras tantas objeciones a la interpretación que redujese este fluir a un puro fenomenismo. No bastaría con ellas, sin embargo, para sustentar una concepción suficientemente firme de la sustancialidad del viviente. Sabemos, por otro lado, que la inmortalidad del alma humana es uno de los motivos más firmes del pensamiento platónico. Pero esto sólo garantizaría, especulando por cuenta propia, la sustancialidad de nuestra psique, y quedarían siempre sin resolver los argumentos en que se apoyase la interpretación fenomenista del cuerpo.

El problema, por tanto, no queda claro en Platón. Al menos los elementos que aquí se pueden aducir no llegan a solventarlo de una manera clara. Recurriendo a conceptos generales del pensamiento platónico, la cosa parecería más hacedera. Sin embargo, no es éste el asunto que propiamente debe importarnos. Sería, en efecto, de una absoluta

superficialidad reducir nuestro tema a la discusión del carácter fenomenista o no fenomenista de la doctrina platónica sobre el cambio vital. En definitiva, nada verdaderamente importante se resolvería con ello, porque el flujo vital, cualquiera que sea la forma en que se le interprete, tiene fuera de sí su propio acento. Ni un puro fenomenismo ni una doctrina de la sustancialidad del ser vivo acotarían las dimensiones propiamente «platónicas» del tema. Lo que importa a Platón (por tanto, lo que inmediatamente debe interesarnos, y deberá enjuiciarse finalmente) es que el *ser vivo, en virtud de su propio dinamismo, aspira a un arquetipo que rige y determina su naturaleza y es, por así decirlo, como el centro ontológico de la gravitación de todo su ser. El dinamismo del viviente tiene un sentido*. Y es en este sentido donde hay que encontrarle la última explicación.

2. *Distensión y tensión del viviente*

El tema del dinamismo vital no alcanza en el pensamiento de Platón un nivel plenamente metafísico hasta el momento en que, conexo con la teoría del deseo de inmortalidad, viene a ponérsele en relación con la idea arquetípica de la Vida divina. Lo que revela la medula metafísica del ser sensible es siempre, en el pensamiento de Platón, la referencia a aquel ser inteligible por participación en el cual logra adquirir sentido y se destaca de la nihilidad de la materia.

El viviente es un tipo de ser infraideal, participado, perteneciente al mundo del continuo fluir; por lo mismo, ininteligible de suyo, a no ser que en lo íntimo de su naturaleza guarde una relación al mundo de lo inmutable, que es, a la vez, el dominio de la pura inteligibilidad. Se comprende, por tanto, que mientras el examen del dinamismo biológico se mueve puramente en el terreno de la pura descripción, lo único que se llegue a obtener sean meros datos, sin duda aprovechables para ganar la estructura del viviente, pero que piden ser interpretados, de una manera definitiva, a través de esa técnica especial de la hermenéutica platónica que se conoce con el nombre de participación.

La revelación del erotismo que hace Diotima a Sócrates es, de paso, también una revelación del sentido de la vida. Hay dos textos platónicos, inscritos en el estudio del deseo de inmortalidad, que constituyen la clave de esta segunda revelación. Media entre ellos toda una serie de descripciones sobre el flujo vital en su doble corriente corpóreo-anímica, que ya han sido estudiados en la primera parte del trabajo. Sólo queda decir que su intercalación entre los textos que han de ocuparnos justificaría por sí sola el planteamiento de este otro aspecto de nuestro tema, consistente en pedir un sentido —un sentido platónico— a la totalidad del dinamismo biológico.

La naturaleza mortal —dice el primero de los textos— *busca, en cuanto ello le es posible, perpetuarse y ser inmortal. Ahora bien, para esto, el único medio de que dispone consiste en una producción según la cual continuamente sustituye a lo que ha envejecido con otra cosa nueva*[204].

A estas palabras sigue inmediatamente, a título de confirmación, el examen del doble

devenir corpóreo-anímico a que se hizo referencia. Tras ese examen, el segundo texto:

Tal es la forma como se salva todo lo mortal: no siendo nunca algo totalmente idéntico, como es lo divino, sino haciendo que lo envejecido y que desaparece deje tras sí una cosa nueva, pareja a la que había; he ahí, Sócrates, por qué artificio, tanto en su cuerpo como en todo su ser, lo que es mortal participa de la inmortalidad; de otra manera es imposible[205].

En los dos textos reaparece el motivo de la doble estructura del dinamismo. El ser vivo o, mejor, como aquí se le llama, el ser mortal, se encuentra sometido a un incesante flujo, cuyos términos lo constituyen lo viejo y que se pierde, de una parte, y lo nuevo, de otra.

La naturaleza mortal carece de la absoluta y perfecta identidad de lo divino. Su ser es de tal suerte, que se halla transido por el cambio, y consiste, más bien, en un hacerse, en un puro fluir donde implacablemente lo viejo se arruina y pasa a sustituirlo una nueva entidad. De este modo resulta que la muerte se esconde en la propia estructura del ser vivo. El ser mortal no es mortal solamente porque muere una vez y de un golpe, o, lo que es igual, porque se extinga su flujo vital, advenida una cierta ocasión. De la mortalidad del ser viviente debe decirse lo mismo que se afirma de su vida. Hay también un morir sucesivo, que es condición ineliminable del dinamismo biológico. Este otro morir, inseparable de la misma vida, penetra en el dinamismo del viviente y constituye uno de los elementos que lo articulan. En su virtud, los distintos aspectos que cobra el ser viviente a lo largo del flujo de su existencia se hacen compatibles entre sí. El sucesivo morir del viviente es comparable a un vacío que acompañase toda la peripecia vital, teniendo como oficio la corrosión de cada una de las modalidades sucesivamente adquiridas. De otra forma, en efecto, sería absolutamente imposible que ninguna de esas modalidades llegase a envejecer y perderse más tarde de una manera definitiva.

La digresión que se acaba de hacer no tiene solamente como objeto una precisa determinación de la naturaleza mortal del viviente. Su finalidad consiste más bien en recoger aquí toda una serie de alusiones que ya se han registrado al filo de la exposición del doble flujo corpóreo-anímico. Por lo demás, estas mismas alusiones justificarían el cariz radical que debe darse a la interpretación platónica de la doble estructura de ese flujo: de ella resulta que el viviente mortal, en oposición a la rígida identidad de lo divino, es una realidad que se despliega, un ser cuya existencia consiste formalmente en una distensión. Vivir es distenderse, y lo que hace posible esta *distensión* es el mismo morir sucesivo que afecta a cada una de las modalidades vitales.

Ahora bien; precisa comprender la peculiaridad del pensamiento platónico y evitar fáciles paralelismos —tanto más fáciles cuanto más nos conducen a la ideología de nuestro tiempo— con formas de pensamiento que guardan una cierta afinidad con aquélla. La forma rigurosa, indiscutiblemente radical, en que Platón concibe el dinamismo del ser vivo, autoriza, sin duda, a concebir la muerte como entrañada en la íntima naturaleza de su ser. Si se acude a conceptos generales del pensamiento platónico, la prueba se nos haría harto fácil. Pero precisamente lo peculiar de esta interpretación del dinamismo biológico reside en la esencial orientación del viviente mortal hacia la Vida. La

distensión de que aquí se habla, aunque exija y suponga un sucesivo morir, es, por esencia, un continuado *sobrevivir*. De forma que el viviente, con todo el lastre de mortalidad que arrastra a lo largo de su existencia, no podría ser aquí un ser para la muerte, sino más bien al revés: un devenir para la vida. La posibilidad de la distensión del viviente implica la victoria sobre su misma mortalidad esencial.

Cabe, sin embargo, preguntarse por el origen de este triunfo de la vida. La distensión vital constituye una nota que en terminología de nuestro tiempo podría ser llamada precisamente «fenomenológica». Y lo que aquí precisa es encontrar una *metafísica* de la vida, una metafísica platónica. Los textos últimamente citados contienen la solución a este nuevo problema. La distensión vital es, en definitiva, una *tensión*. Esta tensión consiste en la tendencia del viviente mortal a su perpetuación en el ser, o, lo que vale tanto, a la inmortalidad. La íntegra estructura del viviente se halla arqueada a la inmortalidad, y el devenir biológico va dirigido hacia esa meta, tendiendo indefinidamente hacia ella sin lograr alcanzarla. La aspiración del viviente hacia su propia perpetuidad es, en último término, lo que da un *sentido* a su distensión.

Conviene reparar en el carácter estrictamente platónico de este sentido de la vida. El concepto de «participación», que de una manera explícita aparece en el segundo de los textos, se hace aquí imprescindible. Lo que es estrictamente platónico no es que el viviente, la vida mortal entera, tenga un sentido, sino la forma en que la aspiración a la inmortalidad gobierna y determina el dinamismo biológico. Tal forma, en efecto, se reduce a la idea platónica de la participación. En la apetencia de inmortalidad no debe verse tanto el concepto de una causa eficiente que produce e impulsa el flujo del ser vivo, cuanto una *ley* que lo determina y le imprime una orientación inteligible. Sin duda, habla el propio Platón de que la naturaleza mortal busca, según sus medios, perpetuarse. Y esta búsqueda consiste en la *génesis* de nuevas modalidades vitales que sustituyen a las que van envejeciendo y definitivamente se pierden: lo cual, sin discusión, implica una eficiencia que nos permite comprender el ejercicio del flujo vital. Habría que distinguir aquí entre el ejercicio de este flujo y su sentido. El ejercicio implicaría una eficiencia; el sentido, una participación en algo inteligible, ideal. De suerte que, aunque esta participación nos remita a un dominio extramundano, por su otra cara, y en cuanto que compete al ser viviente como su más esencial dimensión, se instala en el dominio del devenir, constituyendo la condición de su eficiencia. Ahora bien; lo que a Platón importa no es tanto esa eficiencia y ese ejercicio del dinamismo biológico cuanto el sentido mismo y la dirección en que se desarrollan. No tanto la distensión del viviente y sus causas o condiciones intrínsecas, cuanto la propia *tensión* considerada en su término y en la relación que emite al mundo de lo ideal.

Sin embargo, conviene también evitar la caída en el extremo opuesto. El pensamiento platónico de la tensión o tendencia del viviente no es reducible a una ley puramente categorial, simple condición de la inteligibilidad del ser vivo. Valdría ello tanto como sacar las cosas de su lugar natural. El hecho de que a Platón le interese especialmente el tema del sentido de la inteligibilidad del ser viviente es algo muy distinto a la interpretación según la cual la participación del viviente en la idea arquetípica de la inmortalidad fuese

reducida a una pura subordinación lógica, desprovista de toda concreción de existencia. La participación de que aquí se habla, y cuyo acento se instala fuera del ser viviente, tiene una concreta traducción en la esfera del devenir vital, y consiste, por cierto, en el deseo o tendencia que desde el fondo del ser vivo se alza hacia el mundo de lo perdurable. Ese deseo o tendencia es lo que ahora conviene examinar.

3. *El simbolismo erótico*

De todo lo dicho se desprende que la distensión vital tiene su fundamento en la tensión del viviente. O, en terminología más rigurosamente platónica: que la naturaleza de lo mortal se despliega en un flujo y una incesante renovación, merced a la tendencia del ser vivo a persistir y perpetuarse en el ser. Lo que aquí se ha llamado «distensión» recoge la índole precaria, constitutivamente deficiente, de la existencia viva. La tendencia o tensión, por el contrario, es la parte más noble del viviente, aquello por lo cual se hace posible que el dinamismo biológico triunfe sobre el obstáculo de la muerte, que es el inseparable compañero de la distensión. De donde resulta que el flujo vital, cuya completa línea es constituida por esa distensión, significa, a la vez, un *logro* y un *fracaso* del ser vivo.

Es lo primero, por cuanto que el deseo de pervivir logra sobreponerse al sucesivo morir del viviente y va tejiendo de esta forma la delineada película de una existencia que indefinidamente se reemplaza a sí misma. Y es un fracaso, por cuanto que el ser vivo no llega nunca a ser definitiva y acabadamente, sino que debe contentarse con seguir aspirando, en todo momento de su existencia, a aquella realidad que indefinidamente le sobrepasa y que, no obstante, constituye la fuente de su escasa entidad. La tensión del ser vivo apunta hacia la Vida; la distensión se nutre de la muerte. El apetito de inmortalidad impulsa la existencia; el devenir biológico, que de aquel apetito resulta, no es plenamente ser, sino un semiser que al mismo tiempo y por naturaleza es una semimuerte.

Vivir sería, por tanto, en el caso precario del viviente-mortal, una esforzada supervivencia que sin cesar tiene que habérselas con un indefinido morir.

De esta doble estructura dinámica, lo que interesa ahora es recoger su impulso ascensional. La natural gravitación del viviente hacia la muerte se halla compensada, como se vió, por su tendencia natural hacia la vida, por esa «búsqueda» de la perpetuación que alienta al propio dinamismo biológico. Resulta, así, que lo que en el viviente hay en verdad de ser es una pura *pretensión de ser*. Este es, pues, el aspecto central del viviente. Pretender ser, participar dinámicamente en la vida inmortal: he ahí lo que le define. Por lo mismo, la vida consistirá en su raíz en un conato o deseo. *El símbolo del amor resulta de esta forma imprescindible para la comprensión platónica del ser vivo*. No puede olvidarse el hecho de que Platón nos diga la última palabra sobre el sentido de la vida en un inciso de su teoría erótica, y que precisamente las fórmulas más enérgicas del devenir y la naturaleza del viviente se encuentren enclavadas en el paréntesis que media entre dos textos sobre la idea del deseo de inmortalidad.

La concepción platónica del amor como un ser intermedio —buscador incansable y perpetuo indigente— es todo un símbolo de la doble estructura del ser vivo. Para profundizar esta estructura se hace, pues, necesario recurrir al concepto platónico de amor. Hay un amor genérico y un amor específico. De estos dos amores nos interesa el más universal, la tendencia a seguir existiendo, que yace en la misma entraña del viviente, y de la cual el amor específico, que se dirige a engendrar en la belleza, constituye tan sólo una forma. El mito del nacimiento de Eros —mito central del *Banquete*— ilustra la teoría del viviente con una luz sobremanera más viva que todas las descripciones que se han consignado.

El *Banquete* platónico es, en rigor, la historia de dos banquetes. Uno es el de los dioses; el otro, el de los hombres. En el banquete de los inmortales celébrase el nacimiento de Afrodita; en el de los hombres, el éxito de una tragedia. En ambos juega el Amor un papel capital. Poros, la abundancia, que no es inmortal, pero ha sido invitado por los dioses, se embriaga del néctar. La escasez y pobreza —Penia—, que le sorprende en ese estado, yace junto a él con la esperanza de concebir el hijo que pueda rescatarla de su precaria condición. Y ese hijo, fruto de la abundancia y la miseria, viene a ser Eros, el δαίμον del Amor, que reúne en su ser la excelencia de Poros y las deficiencias de Penia, la riqueza del padre y la pobreza de la madre.

El amor tiende a la posesión, mas no logra alcanzarla. Dispone de recursos infinitos, pero jamás alcanza definitivamente su objetivo. El amor es filósofo; ni ignorante ni sabio, sino tensión a la sabiduría, incesante pesquisa de algo que siempre acaba por escapársele de entre las manos. He aquí un simbolismo del drama de la vida. Vivir es, como Eros, incesante tensión y búsqueda perpetua. El indefinido fluir del viviente es el *erotismo radical* de su existencia. De esta suerte, la genealogía del amor y su doble estructura reflejan la tensión y distensión del ser mortal.

El simbolismo erótico no ha de ser, sin embargo, interpretado como una simple ficción literaria. Para Platón, el verdadero objeto del amor es la inmortalidad[206], esto es, justamente, aquello a lo que apunta la tensión del ser vivo. Por tanto, asimilar la doctrina platónica de la vida a la teoría de la naturaleza del amor no es otra cosa que recoger el ejemplo en su regla y lo particular y concreto en lo general y más amplio.

Pero hay también otro sentido del simbolismo, que precisa añadir a cuanto se lleva dicho. El término «símbolo» significaba primariamente, en su lengua de origen, una porción complementaria de un ser, algo que al ser aproximado, enlazado a otra cosa, constituía con ella una unidad. En este sentido, será preciso decir que el Amor no es un símbolo de la vida, sino de la muerte, de la mortalidad, que es condición imprescindible del flujo vivo. El apetito de inmortalidad es, de esta forma, el «símbolo» del sucesivo morir del viviente, su necesario y obligado complemento. Sin el impulso de esa tendencia a la inmortalidad, el viviente mortal se paraliza y muere. De donde resulta que la doble estructura del dinamismo biológico está hecha de amor y de muerte. En el discurso de Aristófanes el término σύμβολον es aceptado estrictamente en el sentido en que se acaba de utilizar. Cada uno de nosotros es el «símbolo» de un hombre, una mitad humana[207]. La intervención de Aristófanes en el *Banquete*, no obstante todo el aparato

cómico con que se halla envuelta, es, indudablemente, el más profundo de los discursos preliminares a la revelación de Diotima. Su último sentido es que todos los hombres constituyen fragmentos de ser, semiseres, y que de esta esencial deficiencia nace en cada uno una irreprimible tendencia a unirse con su otra mitad, con su otro símbolo[208]. La búsqueda de la mitad representa aquí el ansia de plenitud. El amor es deseo de ser, de ser íntegramente, cabalmente. A este deseo de plenitud es a lo que Aristófanes va a considerar como un dios, en tanto que Sócrates va a limitarlo a la categoría de δαίμον, o ser intermediario.

4. *Renovación vital como artificio*

El amor, pues, es un constitutivo esencial del viviente, el cual posee dos símbolos, a saber: un morir sucesivo y una tendencia a la inmortalidad. Esta tendencia puede traducirse como el «simbolismo erótico» del viviente en los dos sentidos de la expresión. Pero el que aquí desempeña un papel capital es el que acaba de ser utilizado. Lo que importaba subrayar no era tanto la doble estructura del viviente, que el amor simboliza en su carácter de intermediario, cuanto la forma según la cual el dinamismo del ser vivo cobra un sentido y una orientación. Ahora bien, para comprender este punto no basta con movilizar el concepto platónico de «participación». Precisa, por el contrario, determinarlo, si ha de ser algo más que un tópico apto para desentenderse de las cuestiones.

La participación del viviente en la Vida inmortal no es una vaga referencia de naturaleza puramente lógica, sino una relación trascendental del viviente a la Vida. El ser vivo es, en su última raíz, relación a la Vida. Pero con esto aún no se ha afinado bastante: queda añadir todavía que esta relación a la Vida consiste en un deseo de perpetuidad. De ahí que el ser mortal sea, esencialmente, fracaso. Y ello no sólo porque el viviente acabe por morir, sino porque al vivir, precisamente mientras dura su existencia, no tiene otra forma de realizar su apetito de vida, sino una indefinida renovación de su ser, que vale tanto como una continua pérdida de ser. El viviente pervive en un continuo sobreseimiento de sí propio.

La renovación vital se verifica en la vida de la especie y en la del individuo. En la primera adopta la forma de la procreación: en la segunda, la del devenir corpóreo y anímico. Pero en su último sentido ambas coinciden sustancialmente. Representan el modo en que los seres mortales fracasan y participan, a la vez, en la vida inmortal. Con lo que es divino acontece algo totalmente distinto. Lo divino persiste en su absoluta identidad inmutable. Su vida es un vivir plenamente logrado, sin fracaso. El ser mortal, en cambio, no pudiendo sustraerse a su deficiente condición, se vale de un *artificio* (μεχανή), se las arregla como puede.

El hecho íntegro del dinamismo biológico puede ser resumido de esta forma: un *devenir para la Vida*. La diferencia entre la Vida y el viviente mortal consiste en que mientras la primera es, en la acepción más parmenídica de la palabra, el segundo, en

cambio, pretende ser, sin alcanzarlo nunca por completo. Este vivir deficiente es definido por Platón como un «artificio» o recurso. Recuérdese que Eros, por lo que se tiene de su padre, es fértil en recursos y expedientes (πόριμος) [209]. La vida, por lo que tiene y participa de la Vida, posee el recurso de seguir existiendo.

El viviente-mortal imita torpemente a los dioses. Ensaya vivir, y sólo logra, a duras penas, no morir. Su lucha por la Vida es una lucha con la muerte. Y su estrategia consiste en escapar, como Proteo, asumiendo una forma distinta en la inminencia de su captura. Hay, por tanto, algo esencialmente negativo en la estructura dinámica del viviente. La indefinida renovación, que es su artificio frente a la muerte, constituye también su *única forma posible de vida*.

He aquí lo más peculiarmente platónico de toda esta concepción. Para Platón lo que interesa del ser mortal es situarlo frente a la inmortalidad, advertir el cariz deficiente de su escasa entidad, frente a la Vida, sobreabundante y pluscuamperfecta, de lo que es por completo ajeno a la muerte y el cambio. Pero esto ha de entenderse en su riguroso sentido. La concepción platónica del viviente no contrapone el dinamismo vivo a la especial condición de los seres sin vida, sino precisamente a la naturaleza exenta de la muerte, a la Vida arquetípica. De esta manera, pues, lo que hace es referir lo mortal a lo inmortal; aquello que solamente *tiene* vida, a lo que es la vida.

Por tanto, lo que interesa en la concepción platónica es menos la diferenciación del viviente que la esencial relación de su vida a la Vida. En el *Banquete* las intervenciones de Pausanias y Eriximaco aportan a la tesis «socrática» del amor, no tanto un interés por lo que éste sea considerado en sí mismo, cuanto una preparación o iniciación en el estudio de aquello a lo que apunta. La propia teoría socrática (platónica) es, ante todo y fundamentalmente, una insistencia, en la índole «relativa», constitutivamente vertida hacia otra cosa, que es esencial al Amor. Para el tema de la vida, la ilustración que todo esto aporta reside concretamente en la esencial referencia al mundo de lo arquetípico. Pero esta referencia importa aquí por cuanto viene a suministrarnos el sentido del cambio vital, que no viene a ser otro sino la misma *participación* del viviente en la Vida inmortal.

Antes se ha dicho que esta participación significa un recurso del ser vivo, concretamente: un *artificio*. Pero conviene ahora reparar en que tal artificio no es algo «artificioso», sino precisamente *lo más natural* del ser vivo. Tan natural, que el viviente no puede seguir existiendo sin él. Su misma vida no es otra cosa que su propio renovarse. De suerte que el viviente no elige, por así decirlo, el artificio de la renovación entre un repertorio posible de soluciones a su intrínseca problematicidad, sino que se ve forzado —en el paradójico sentido según el cual puede decirse que lo natural fuerce— a distenderse y renovarse a lo largo de toda su existencia.

CONCLUSIÓN

Es claro que la renovación y distensión no constituyen la misma «naturaleza» del

viviente. Más bien podría desempeñar aquí este oficio el «Eros», o tendencia activa del viviente hacia la Vida de que participa. Sobre este punto no es explícito Platón, y no podemos «hacerle decir» lo que él no ha dicho. Más arriba se vió cómo el intento de envasar la concepción platónica en recipientes ajenos a su propia estructura, y de etiquetarla con rótulos como «sustancialismo» y «fenomenismo», es olvidar la situación histórica de las cosas y falsear —no interpretar— un pensamiento que se desliza en una dirección irreducible a esos conceptos.

Lo que acontece es algo totalmente distinto. Platón ha centrado su doctrina en el concepto mismo de participación, y, por ello, divisa el ser viviente desde la cima de la Vida arquetípica. Lo que le importa —y esto de paso y sobre la marcha, en un tema incomparablemente más amplio— es denunciar la índole del dinamismo vivo como recurso de un ser intramundano para participar en el cielo de lo inmortal.

En suma, pues, la concepción platónica del dinamismo vivo interpreta al viviente desde su término o causa ejemplar. *Es un ejemplarismo de la vida*. Por eso, el propio flujo del viviente le interesa tan sólo como la forma según la cual este tipo de ser cumple su participación en aquella causa. Por ello mismo también nos interesaba aquí, ya que esta concepción representa un caso excepcional en la doctrina platónica de la participación, muy escasa de ejemplos e ilustraciones que manifiesten de una manera concreta el mecanismo o forma de participar que conviene a cada tipo de ser. Destacar esta forma en el caso concreto del ser vivo era lo que constituía el tema de este trabajo. Queda añadir, desde un punto de vista sistemático, que toda la concepción examinada adolece de un mismo defecto: la ausencia de un *principio* de donde arranque el dinamismo biológico, esto es, precisamente, la falta de un «principio intrínseco» en cada viviente individual, y que fuera justamente el «ánima» que hiciese posible su propia animación o dinamismo vivo. La denuncia de este principio intrínseco de la vitalidad será, por cierto, el hallazgo de Aristóteles.

[190] No se trata de la conocida acusación aristotélica (Met. A 6, 977 b, 13 seq.). Lo que Aristóteles echa de menos es una determinación de la naturaleza misma del participar. Por el contrario, lo que aquí está en cuestión son las modalidades específicas de esa naturaleza según las inflexiones respectivas de cada tipo de ser sensible, y el mecanismo preciso que deba corresponderles. Y en este sentido, el discutido texto del *Fedón* (100 d) da pie a la afirmación que acaba de hacerse arriba. En ese texto se establece con un ejemplo —el de la cosas bellas— la necesidad de recurrir a la presencia de la Idea en lo sensible para explicar de una manera segura la misma naturaleza de este último; pero se desatiende, en cambio, y de una manera explícita, el problema que afecta a la modalidad concreta de tal presencia: τοῦ Ἱππίας ὁ καλός τε καὶ σοφός: ὡς διὰ χρόνου ἡμῖν κατῆραστο δὲ ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ᾽ ἐμαυτῷ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη, οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι, ἀλλ᾽ ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά.

[191] Las concepciones de la estructura del *Banquete* platónico difieren en la medida en que se interesan, respectivamente, por la realidad histórica de Sócrates o por las dimensiones puramente doctrinales de la obra. Así, para Maier, interesado por la figura misma de Sócrates, el *Banquete* representa el momento en que Platón denuncia sus diferencias con el maestro y tiene, por tanto, una estructura dualista. Brochard y Robin prefieren, en cambio, la concepción unitaria. La revelación de Diotima y el discurso de Alcibíades no se comportarían en esta estructura como dos elementos antagónicos, sino precisamente como solidarios, constituyendo el primero una explanación general de la teoría del Amor y el segundo una especie de ejemplo o ilustración viva. En todo caso, parece claro que el Sócrates de la última parte del *Banquete* contiene ya la idea definitiva que se ha hecho Platón

de su maestro, y que esta idea, bien sea como contraste, bien como ejemplo, es movilizada en el *Banquete* para redondear la doctrina platónica del Amor.

[192] ὡς ἡ μὲν ψυχὴ πολυχρόνιόν ἐστι, τὸ δὲ σῶμα ἀσθενέστερον καὶ ὀλιγοχρονιώτερον: ἀλλὰ γὰρ ἂν φαίη ἑκάστην τῶν ψυχῶν πολλὰ σώματα κατατρίβειν, ἄλλως τε κἂν πολλὰ ἔτη βιῷ—εἰ γὰρ ῥέοι τὸ σῶμα καὶ ἀπολλύοιτο ἔτι ζῶντος τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλ᾽ ἡ ψυχὴ ἀεὶ τὸ κατατριβόμενον ἀνυφαίνοι (*Fedón*, 87 d, e).

[193] καὶ λαβόντες ἀθάνατον ἀρχὴν θνητοῦ ζῴου, μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν, πυρὸς καὶ γῆς ὕδατός τε καὶ ἀέρος ἀπὸ τοῦ κόσμου δανειζόμενοι μόρια ὡς ἀποδοθησόμενα πάλιν, εἰς ταὐτὸν τὰ λαμβανόμενα συνεκόλλων, οὐ τοῖς ἀλύτοις οἷς αὐτοὶ συνείχοντο δεσμοῖς, ἀλλὰ διὰ σμικρότητα ἀοράτοις πυκνοῖς γόμφοις συντήκοντες, ἓν ἐξ ἁπάντων ἀπεργαζόμενοι σῶμα ἕκαστον (*Timeo*, 42 e, 43 a).

[194] τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους ἐνέδουν εἰς ἐπίρρυτον σῶμα καὶ ἀπόρρυτον (*Timeo*, ibidem).

[195] Cf. Obras de Platón. *Timeo*, traducción de A. Rivaud, en la «Colection des Universités de France», Les Belles Lettres, Paris, 1925.

[196] Cf. *Il Timeo*. Traducción de Giuseppe Fraccaroli, Fratelli Bocca Editori, Turín, 1906.

[197] αἱ δ᾽ εἰς ποταμὸν ἐνδεθεῖσαι πολὺν οὔτ᾽ ἐκράτουν οὔτ᾽ ἐκρατοῦντο, βίᾳ δὲ ἐφέροντο καὶ ἔφερον, ὥστε τὸ μὲν ὅλον κινεῖσθαι ζῷον, ἀτάκτως μὴν ὅπῃ τύχοι προϊέναι καὶ ἀλόγως (*Timeo*, 43 a, b).

[198] ὅταν δὲ τὸ τῆς αὔξης καὶ τροφῆς ἔλαττον ἐπίῃ ῥεῦμα (*Timeo*, 44 b).

[199] Cf. *Banquete*, 207 b, c, d.

[200] οἷον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται: οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὑτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς, καὶ κατὰ τὰς τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὀστᾶ καὶ αἷμα καὶ σύμπαν τὸ σῶμα. καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα (*Banquete*, 207 d 5, e 1).

[201] οἷον ἐκ παιδαρίου ὁ αὐτὸς λέγεται ἕως ἂν πρεσβύτης γένηται: οὗτος μέντοι οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὑτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, ἀλλὰ νέος ἀεὶ γιγνόμενος, τὰ δὲ ἀπολλύς, καὶ κατὰ τὰς τρίχας καὶ σάρκα καὶ ὀστᾶ καὶ αἷμα καὶ σύμπαν τὸ σῶμα. καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα (*Banquete*, 207 e 2, 5).

[202] πολὺ δὲ τούτων ἀτοπώτερον ἔτι, ὅτι καὶ αἱ ἐπιστῆμαι μὴ ὅτι αἱ μὲν γίγνονται, αἱ δὲ ἀπόλλυνται ἡμῖν, καὶ οὐδέποτε οἱ αὐτοί ἐσμεν οὐδὲ κατὰ τὰς ἐπιστήμας, ἀλλὰ καὶ μία ἑκάστη τῶν ἐπιστημῶν ταὐτὸν πάσχει (*Banquete*, 207 e 5, 208 1-4).

[203] ὃ γὰρ καλεῖται μελετᾶν, ὡς ἐξιούσης ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης: λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἔξοδος, μελέτη δὲ πάλιν καινὴν ἐμποιοῦσα ἀντὶ τῆς ἀπιούσης μνήμην σῴζει τὴν ἐπιστήμην, ὥστε τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι (*Banquete*, 208 a 4-7).

[204] ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτῃ μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ (*Banquete*, 207 d 1-4).

[205] τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σῴζεται, οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπιὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἷον αὐτὸ ἦν. ταύτῃ τῇ μηχανῇ, ὦ Σώκρατες, ἔφη, θνητὸν ἀθανασίας μετέχει, καὶ σῶμα καὶ τἆλλα πάντα: ἀθάνατον δὲ ἄλλῃ (*Banquete*, 208 a 7-8, b 1-4).

[206] ἀθανασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὡμολογημένων, εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ ἑαυτῷ εἶναι ἀεὶ ἔρως ἐστίν. ἀναγκαῖον δὴ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι (*Banquete*, 207 a 1-4).

[207] ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστιν ἀνθρώπου σύμβολον (*Banquete*, 191 d 5).

[208] ζητεῖ δὴ ἀεὶ τὸ αὑτοῦ ἕκαστος σύμβολον (*Banquete*, 191 d 6-7).

[209] ... ἀεί τινας πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητὴς καὶ πόριμος (*Banquete*, 203 d 6-7).

Ser ideal y ente de razón

1. POSICIÓN DEL PROBLEMA

El asunto propuesto se identifica de una manera estricta con la comparación de las mismas nociones correspondientes a las figuras de la idealidad y del ente de razón, tal cual éstas funcionan en el contexto doctrinal respectivo, fenomenológico y escolástico. Excluye, por lo mismo, toda consideración relativa al alcance del término «ideal», que exceda las concretas dimensiones asignadas a éste por un Husserl y un Hartmann; como, asimismo, cuanto no se mantenga en la línea del riguroso concepto de ente de razón, según las descripciones y definiciones de la Escuela.

Así delimitada, la cuestión se reduce a examinar si las mencionadas expresiones apuntan a un mismo tipo de ser o se refieren, por el contrario, a modalidades entitativas diversas, cualesquiera que fueren en su caso las relaciones concretas que entre ellas conviniera establecer. Por lo demás, la oportunidad del tema sólo podría negarla, de forma enteramente radical, una extremosa y última suspicacia historicista. Cabe, en efecto, suscitar el escrúpulo del irreductible sentido que al historiador ofrecen fórmulas inscritas en sistemas de muy diverso cuño, como lo son sin duda, por ejemplo, el de un Suárez y un Husserl. Es obvio, sin embargo, que hechas, cuando procedan, las convenientes salvedades, permanece el sentido de la cuestión, si es que alguno se ha de reconocer al empleo del lenguaje filosófico con un mínimo empeño de objetividad.

Otra cosa es que haya razones suficientes para poner en tela de juicio la misma conexión que da pie a este trabajo. No escasean, sin embargo, esas razones; y justamente su ponderación puede ser provechosa para una recta medida de lo que ha de entenderse por el ser ideal y por el puro ente de razón. Examinémoslas por separado.

a) Un primer tipo de motivos lo constituye toda una serie de coincidencias de carácter externo y puramente verbal, aunque no despreciables por ello. Muchos de los equívocos que inadvertidamente juegan con frecuencia en nuestro asunto tienen precisamente esa raíz. A todas estas simples coincidencias las llamaremos, pues, *terminológicas*, y son principalmente las que siguen.

En primer lugar, el mismo parecido que en cierto modo tienen las expresiones «ser ideal» y «ente de razón». Ambas se presentan, cuando no han sido suficientemente precisadas, con una indefinida y vaga analogía, por virtud de una cierta afinidad entre lo racional y lo ideal. Ambas se ofrecen, también, con un cierto carácter problemático, merced a la alusión, más o menos clara, a un orbe de sutil irrealidad. Y no es inoperante en muchos casos el matiz de una cierta referencia a algo puramente subjetivo, como quiera que «idea» y «razón» la pueden envolver en ocasiones.

En segundo lugar, la propia Escuela se vale alguna vez del adjetivo «ideal» para la

determinación de la manera de ser que conviene a ciertos «respectos» cuya estructura es la de un puro ente de razón. Así acontece, precisamente, en el caso de aquel conocimiento que a la inteligencia divina atribuyen, con santo Tomás, algunos escolásticos —la mayoría—, cuando afirman que a esta inteligencia conviene la formación de las «relaciones de razón», consistentes en los «respectos ideales» que expresan la diversa imitabilidad de la esencia de Dios por las criaturas. Dios conoce *ab aeterno* su imitabilidad por cada uno de los distintos seres que le participan; y como estos respectos de participación no son reales más que en las criaturas, hay aquí un fundamento para admitir que Dios forja una suerte de entes de razón —a saber, todas sus respectivas imitabilidades por los seres creados, vistas *a parte Dei*—, a los cuales, y dado su carácter de relaciones, se les suele llamar respectos ideales, para diferenciarlos de otras relaciones que poseen, en cambio, una verdadera naturaleza *real*[210].

Algo parejo y complementario de esto se encuentra, por otro lado, en la incesante oposición que Husserl[211] y Hartmann[212] establecen entre el ser ideal y el ser real. Así como la Escuela opone al ser real el de razón, también Husserl y Hartmann enfrentan el primero con la forma de ser de lo ideal; de suerte que una mera atención a las palabras puede hacer incurrir fácilmente en la simétrica equiparación de las dos distinciones y, por ende, en la misma ecuación del *ens rationis* y la idealidad pura.

b) Una segunda clase de motivos son las semejanzas entre algunas de las notas *descriptivas* de lo ideal y del ente de razón. Y son estas semejanzas, en sustancia, dos, ya que a una u otra pueden ser reducidas las demás. La primera de ellas atañe a la manera en que frecuentemente se habla, por parte de la Escuela y de los fenomenólogos, acerca de la peculiar «existencia» que deba reconocerse a los seres fingidos y a los que son puramente ideales. De los primeros se dice, por ejemplo, que cuando se los piensa, se «dan» en el entendimiento respectivo; y este darse *(dari)* es un cierto modo de ser que, aunque no deba ser equiparado al que poseen los entes reales, hace de aquéllos algo en la razón humana[213]. De los seres ideales, a su vez, se afirma que, aunque opuestos al ser temporal e individualizado que conviene tan sólo a lo real, tienen, no obstante, una indiscutible presencia o «datitud» *(Gegebenheit)*[214] por la que son tan positivos como cualquier fenómeno de la experiencia sensible. (No es del caso ahora entrar en pormenores sobre las precisiones que acompañan a esta manera de describir ambas clases de objetos. Basta el simple hecho de la semejanza apuntada y la aclaración de que ese mero «darse» no ha de ser confundido en ningún caso con la modalidad entitativa propia del ser real.)

Por último —y esto ya nos conduce a nuestro tema de un modo más directo—, aun en el seno de la propia Escuela surge una aporía concerniente a los modos en que se dan en el entendimiento lo que no es más que un puro ente de razón y lo que es, en cambio, un ser real, aunque abstractamente concebido. De ambos puede decirse que, como tales, esto es, como mera entidad de razón y como pura naturaleza abstracta, sólo se dan, de una manera formal, en el entendimiento que los piensa. El *ens rationis*, por definición, sólo es *obiective* en el entendimiento. Pero la cosa abstracta, justamente por tal y en cuanto desprovista de la individuación, no es tampoco más que en el entendimiento; de

manera que el *esse obiective* parece poder ser un predicado tanto del mero ente de razón cuanto de las mismas naturalezas reales abstractamente consideradas.

Si a esto se añade que lo que llaman los fenomenólogos seres ideales son precisamente las naturalezas universales de la Escuela[215], resultará de todo punto verosímil la consideración de lo ideal, desde el punto de vista de su ser, como *ens rationis,* puesto que aquellas naturalezas universales, precisamente como tales, sólo se dan en el mismo entendimiento; no teniendo otro ser, en esas condiciones, que el puro *esse obiective* que define a los entes de razón.

No significaría ello, ciertamente, que los únicos entes de razón fuesen los llamados seres ideales; pero ya habría motivo, al parecer, para encuadrar y traducir lo ideal como una especie particular del ente de razón. Y éste es, en suma, el problema. ¿Hay, en último término, derecho a interpretar lo ideal como un caso especial del «ente de razón»? O dicho de otra forma: ¿Es suficiente esa coincidencia en el *esse obiective* para decir que es ente de razón toda naturaleza universal?

2. LO UNIVERSAL Y EL ENTE DE RAZÓN

Se podría pensar que ya la misma dificultad que acaba de ser expuesta no posea un sentido real, sino tan sólo estrictamente polémico; por donde la cuestión que de ella surge, más que como un problema verdadero, debería ser considerada como un seudoproblema. Si el ser abstractamente concebido es una naturaleza real, ¿cómo llamarle ente de razón? Las que llamamos «naturalezas universales», que traducen los seres ideales, son para la Escuela —se podría argumentar— auténticos seres reales.

¿Qué sentido tiene entonces ponerse a discutir si pueden ser una especie del ente de razón?

Y sin embargo, aun estando de acuerdo en que, efectivamente, las naturalezas reales universales no son entes de razón, tiene sentido el *problema*, porque éste surge precisamente del choque entre esta realidad que las naturalezas reales universales tienen, en cuanto que son reales, y el puro *esse obiective* que les conviene, en cambio, en cuanto que son formalmente universales. Además, claro es, de que puede pensarse también en las naturalezas universales que no son reales, pues cabe, ciertamente, considerar como universal al mero ente de razón, siempre que éste se halle revestido de una tal intención lógica («la ceguera» y no «esta ceguera», por ejemplo).

En general, al estar desprovista de la concreta singularidad, toda naturaleza adquiere un ser especialísimo que es justamente el *esse obiective* en el entendimiento que la aprehende. Y la cuestión, ahora referida especialmente a las naturalezas reales, consiste en esto: ¿no podrá ser llamada ente de razón una cosa que, en cuanto universal, es sólo objetivamente en el entendimiento?

Dentro del marco de la definición propuesta por Durando, el ente de razón podría albergar también a toda suerte de naturalezas reales[216]. Por lo menos, es tan equívoca esa definición que autoriza, sin duda, a maniobrar con ella, hasta el punto de abrir un

camino por donde el ser real quede equiparado al de razón. La sola índole de «conocido» *(denominatio cogniti)* conviene, ciertamente, a las naturalezas reales cuando de hecho —y sea excusada la tautología— son efectivamente conocidas. Si ser ente de razón es sólo ser conocido, no cabe duda de que todo conocimiento convierte en ente de razón a su objeto.

Quizá, no obstante, sea aventurado ir tan lejos en la interpretación de Durando. Más aún: se podría asegurar que no llegaba a tanto la intención de la fórmula. Pero el hecho es que ésta, considerada de una manera objetiva, permite todas esas consecuencias y que, aceptada por lo que estricta y formalmente expresa, lo mejor que de ella se puede decir es que es equívoca. Es, en efecto, cierto —y así lo entiende también la Escuela— que el ser-conocido es un modo de ser que conviene tanto a los seres reales como a los puros entes de razón; pero ello es cierto con una doble salvedad: 1.ª, que el ser-conocido conviene al ser real *cuando* efectivamente está siendo objeto de conocimiento; 2.a, que ese ser conocido no es para el ser real más que un mero ser accidental, pura denominación extrínseca que nada pone ni quita en la estructura entitativa de aquél; mientras que en el ente de razón el terminar un acto de conocimiento es todo el ser que le conviene. Diríamos, brevemente, que el mero ser-objeto es para el ser real algo puramente *denominativo*, en tanto que para el ente de razón es, por el contrario, *constitutivo*[217].

Exactamente en este mismo plano en que se da la mencionada diferencia entre el ente real y el de razón, se mueve el pensamiento de Suárez[218]. Pero hay un texto suareciano sumamente instructivo, sobre el que ya meditó Araujo, y cuyo examen puede ser utilísimo para los fines de nuestro tema; aunque también puede decirse aquí algo parecido a lo que arriba se advirtió sobre la célebre fórmula de Durando. Es el caso que, al discutir el tema de las causas del ente de razón, Suárez sostiene, tras haber negado que el ente de razón tenga causa formal ni material, que si la cosa denominada por el ente de razón se considera por el modo de sujeto, se la puede llamar también materia o cuasi materia de aquella denominación o forma. Esta aserción de Suárez no tendría mayor importancia si no fuese por ir inmediatamente seguida de un extraño ejemplo que vuelve la atención a nuestro asunto. Cuando el hombre se dice especie, el concreto resultante, a saber, la especie humana —dice Suárez, por vía de ilustración de lo que precede— es un cierto ente de razón, cuya materia es el hombre, siendo, en cambio, la forma la relación de especie[219].

En este ejemplo nos encontramos con una naturaleza *real* —la naturaleza humana— haciendo de materia de un ente de razón. ¿Cómo es esto posible? Tras la crítica hecha por Suárez a la definición de Durando no se concibe que él mismo venga a incurrir en cosa tan parecida. Y, sin embargo, Suárez afirma, sin que quepa lugar a duda alguna, que la «especie humana» es un ente de razón; y no hay por qué suponer, puesto que se trata precisamente de un ejemplo, que no dijera lo mismo de las demás especies cuya materia es una naturaleza real.

No sólo, pues, la misma intención universal de «especie», sino también todas las especies determinadas del ser real serían entes de razón. Y, en suma, toda naturaleza

universal, por ser universal y en la medida en que lo es, sería un caso de ente de razón, aunque, por otra parte, sea un ente real. En este formidable galimatías cae la fórmula de Suárez, llevada a sus últimas consecuencias: aunque ello, naturalmente, estaría sin duda muy lejos de la intención de aquél. Es claro, sin embargo, que lo que cuenta aquí no es más que lo que él dice; y eso que dice haría, sin duda, justa la ecuación de los seres ideales (los seres «específicos» de los fenomenólogos) con los puros entes de razón.

Con todo ello, hay una cierta dificultad en el asunto, que hace hasta cierto límite explicable la concepción de Suárez. Esa dificultad es la misma que arriba denunciamos como el origen del problema que nos viene ocupando. Cuando una naturaleza real se reviste de universalidad, ¿no se hace, de alguna manera al menos, ente de razón?

No habría inconveniente alguno en responder afirmativamente a esa pregunta, si por ente de razón se entiende aquel que, según el propio Suárez, no lo es *absolute et simpliciter*, sino sólo *secundum quid*, por ser de suyo y propiamente un ente real. Mas si por ente de razón se entiende el que lo es en el sentido estricto, parece necesaria, en cambio, la respuesta negativa. Y aquí de lo que se trata es del ente de razón estrictamente considerado.

La crítica de Araujo al texto suareciano que comentamos es aguda y certera; va a la entraña misma del problema. Para el sagaz tomista los «concretos» de la intención de la especie, del género, etc., no deben ser llamados entes de razón, porque suponen por su significado material, que es, ciertamente, una naturaleza real. La especie humana, por ejemplo, no es un ente de razón, sino un ente afectado, en nuestro entendimiento, de una relación de razón[220].

La atención de Suárez está aquí, en suma, excesivamente atraída por el elemento puramente formal de la especie, con detrimento del sentido real de la materia o cuasi materia del concreto lógico en cuestión. Algo parecido ocurre cuando nos inclinamos a tomar las naturalezas universales reales como entes de razón, por el hecho innegable de que, como tales cosas universales, no poseen más ser que el mero *esse obiective* en el entendimiento.

Si nos preguntamos, en efecto, qué clase de existencia corresponde a las naturalezas formalmente universales, no podremos por menos de responder —si queremos hacerlo con la Escuela— que sólo la existencia de razón. Y esto es lo que hay de verdad en la dificultad tan reiteradamente debatida. Pero esas naturalezas universales ¿agotan, de suyo, su ser en estar afectadas de universalidad y darse, así, únicamente, en el entendimiento que las piensa?

Esta pregunta significa, en sustancia, un toque de atención a la imposibilidad de aislar completamente el tema existencial de toda esencia o modalidad de esencia determinada. Dicho de una manera más explícita y en función del asunto que nos ocupa: para decir que algo es ente de razón no basta el advertir que su existencia se da tan sólo por modo de objeto en el entendimiento. Es preciso algo más, a saber: que tenga una naturaleza o esencialidad tal, que no pueda ser más que de esa manera objetiva. *Lo* que se define al exponer el ente de razón no es tanto un modo de existir (si de ello cabe hablar en tales entes), cuanto una naturaleza o cuasi naturaleza a la que, en virtud de su estructura, sólo

ese modo de ser conviene. El *ente* de razón no es el *ser obiective*, sino *aquello* a lo cual corresponde únicamente ese modo de ser.

La inadvertencia de esta distinción es lo que, en último término, hace posible considerar un ente de razón a las naturalezas reales universales. Porque, en efecto, si nos quedamos sólo con el *esse obiective*, prescindiendo de toda consideración de su sujeto, ninguna diferencia hay entre la quimera y la razón universal de hombre, y bien puede llamarse a esta última ente de razón.

Para saber, por tanto, si algo es un puro ente de razón, tenemos que preguntarnos: *¿cómo es*, en sí mismo, por su estructura esencial o cuasi esencial, el objeto en cuestión? No hacen al caso, para este asunto, las condiciones de que la esencia pueda estar revestida. Ninguna de las tales condiciones puede cambiar la esencia en su más honda y radical naturaleza, sino que todas se han de limitar a sobreañadirse a ella como una cierta ulterior determinación.

Así las cosas, si a la pregunta que formulamos hay que responder diciendo que se trata de algo que requiere ser sólo en la razón, no cabrá duda de que ante un puro ente de razón nos encontramos. Pero si la respuesta es diferente, es también indudable que nos las estamos habiendo con un ente real. Y, de esta manera, la «especie humana» no podrá ser llamada ente de razón, pues aunque la condición o carácter mismo de la especificidad sea una intención segunda —por tanto, puramente racional—, la misma naturaleza «hombre» o, si se prefiere, la razón de «humanidad», no exige de suyo el existir únicamente por modo de objeto del entendimiento: puede darse también en la naturaleza de las cosas, bajo la condición de lo concreto y singular. Tal es, realmente, el verdadero alcance del término exclusivo *tantum* que se integra en la fórmula usual del ente de razón: *quod est obiective tantum in intellectu*. Ente de razón, pues, no es simplemente aquello a lo que acontece ser objetivamente en el entendimiento, de tal manera que igualmente pudiera ser también fuera de él, sino aquello a lo cual sólo conviene, por virtud de una interna exigencia, ser objetivamente en el entendimiento. El ente de razón no es solamente un objeto, sino aquello que sólo es objeto: *objeto puro*.

No queda entonces más que una evasiva para negar que las llamadas naturalezas reales universales sean efectivamente reales. Y es la que consiste en sostener que, por estar afectadas de universalidad, tales razones o naturalezas solamente se dan en el entendimiento. Es la versión isolativamente existencial del *tantum* incluido en el concepto de ente de razón. Aunque parece repetirse aquí la misma dificultad de que nos ocupamos, hay ya una cierta transformación, puramente polémica en el fondo, pero que conviene analizar.

* * *

Todo el problema se reduce ahora a la cuestión de si las condiciones que afectan a una naturaleza conocida —las condiciones intelectuales de la posibilidad de un objeto abstracto— forman parte integrante de esa naturaleza, o, por el contrario, se limitan a estar añadidas. Pero ésta es precisamente la cuestión que Kant resuelve haciendo del

objeto conocido una verdadera síntesis del elemento material externo con la ingrediente formal interna, por donde viene a resultar que el mismo conocimiento no es ya una captación, sino una efectiva elaboración mental. Introducir, empero, el elemento o condición puramente intelectual en la estructura misma de lo conocido es renunciar al verdadero conocimiento, cuya gracia y valor ontológico consisten justamente en no ser una mera acción física que deforma a su objeto. En el conocimiento intelectual, lo conocido de una manera abstracta se halla privado de la individuación y concreción que realmente tiene en la naturaleza de las cosas, estando, en cambio, afectado de una cierta condición universal: unir entonces la condición intelectual de lo abstraído a su estructura o contenido propio, de suerte que se obtenga un tercero, sólo puede significar, en nuestro caso, una de estas dos cosas:

1.ª Que el conocimiento pone algo en su objeto y, por lo mismo, ya no es una acción metafísica, con lo que pierde su valor real.

2.a Una simple tautología, a saber: que lo conocido, en cuanto conocido, sólo se da en el conocimiento.

En la primera hipótesis, la unión de lo abstraído con la condición universal que le afecta en su estado de abstracción da lugar a un tercero, que es un *unum per se*, una unidad esencial. En la segunda hipótesis, esa unión da lugar a un tercero que es sólo un *unum per accidens*. Si nos quedamos, pues, con la primera, la diferencia entre la naturaleza abstracta y la misma naturaleza como concreta que es en la realidad de las cosas, es una diferencia esencial. Pero esto significa que es también esencial la diferencia que hay entre la cosa en cuanto conocida y esa misma cosa fuera del conocimiento: ¿con qué derecho llamo entonces conocida a la cosa que digo que conozco? O lo que es igual: ¿cómo puedo llamar verdaderamente conocida una cosa que, en el conocimiento, se hace esencialmente distinta de sí misma?

Es, desde luego, cierto que tan extraña retorsión del conocer no se da en el seno de la Escuela, al menos en sus más autorizados e idóneos exponentes. Tan cierto como ello, sin embargo, es que la única forma de evitar las consecuencias señaladas consiste en entender que el añadido de las condiciones intelectuales a la naturaleza conocida —o, si se prefiere, el revestimiento de segundas intenciones, que experimenta la cosa en el intelecto— no da lugar más que a una unidad accidental. Siendo ello así, la naturaleza afectada por algo que es meramente de razón no podrá ser llamada ente de razón. El hombre, en tanto que afectado de la relación de especie en el concreto lógico que es la especie humana, no dejará de ser una naturaleza real: aquella naturaleza real a la cual acontece estar idealmente afectada en el conocimiento por la intención de la especie.

Esa unidad puramente accidental no es ningún argumento para la consideración de las naturalezas abstractas como entes de razón. En este sentido se hablaba arriba de una tautología que nada prueba. El hecho de que a las cosas, en cuanto abstraídas, les acontezca el revestimiento de condiciones intelectuales —entre ellas el *esse obiective*—, nada dice sobre la propia naturaleza, real o puramente de razón, que convenga a las mismas. Lo único que dice es que, *en cuanto abstraídas*, sólo se dan en el conocimiento intelectivo, y que, en cuanto conocidas, el ser que les conviene es el hacer de objeto del

entendimiento. Pero ello nada importa para la determinación de la jerarquía entitativa que esencialmente deba convenirles. Para decidir sobre esto último, se necesita algo más que una tautología, y para que sea justa la afirmación de que algo es un ente de razón se necesita, también, bastante más que el puro hecho de *estar* la correspondiente naturaleza revestida de ciertas condiciones en un supuesto determinado.

En suma: la consideración definitiva es aquí la *absoluta*, esto es, la que asume las cosas como son en sí mismas; no la que las toma según el mero ser *accidental* que bajo algún respecto deba convenirles. Para que la especie «hombre» fuese un ente de razón se necesitaría, por tanto, que la intención de la especie le conviniera no de una forma extrínseca, sino precisamente en su naturaleza entitativa interna[221].

3. CONCLUSIONES

El sentido de cuanto aquí se ha dicho acerca de las naturalezas universales se puede resumir de esta manera: la universalidad de un objeto no hace de él, necesariamente, un puro ente de razón. Pero es entonces claro que, de esta forma, no se excluye tampoco la posibilidad de que sea ente de razón algún objeto dotado de universalidad. A la luz de esta doble consideración podemos elaborar el siguiente esquema:

α) Naturaleza universal {
- Real
- De razón

Si por «ser ideal» se entiende «lo universal», prescindiendo de más consideraciones, cabe entonces este otro:

β) Ser ideal {
- Real
- De razón

Con ello queda dicho que el ente de razón no puede identificarse con el ser ideal de los fenomenólogos. Y claro está que tampoco el ser real, tal como la Escuela lo entiende. Por otra parte, el ser real es susceptible para aquélla de dos estados (en la realidad extramental, o en la mente):

γ) Ser real {
- Individual
- Universal

Y como quiera que en la terminología fenomenológica el «ser real» está tomado en el estricto sentido de lo individual, diremos por último:

δ) Ser ideal (fenomenológico) {
- Ente de razón, no concebido como individual
- Ente de razón, no concebido como individual

¿No oponen, sin embargo, Husserl y Hartmann lo ideal tanto a lo real como a lo puramente ficticio? La respuesta a esta cuestión exige dos aclaraciones.

1.ª Cuando lo ideal es opuesto a lo real por aquellos pensadores, el término «real» no está tomado en la amplia acepción que hizo posible el esquema γ), sino en la estricta del ser real individual; y ello no por entender que los seres ideales no *son*, sino porque se entiende que *no son como* los seres reales individuales. Y en este punto hay una clara conveniencia con todos los que en la Escuela han sustentado, frente al nominalismo, la teoría de los objetos universales. La diferencia que aquí debe señalarse es que en el seno de la Escuela se han hecho precisiones acerca de lo que hay de extramental y de mental en tales objetos, mientras que Husserl[222] y Hartmann[223] dejan en un completo equívoco el carácter de «ser» que reconocen a los seres ideales, precisamente a causa de un último residuo de positivismo que no les permite hacer afirmaciones de alcance metafísico. Para ellos, los seres ideales «son» verdaderamente, pero este ser no tiene un sentido óntico, sino puramente fenoménico. En suma, no quieren comprometerse; y de ahí que su defensa de los seres ideales no sea, en rigor, la afirmación de un tipo o modalidad de *ser*, sino el mantenimiento, a todo trance, de un *dato* ineludible, es decir, de algo que está ahí, frente al entendimiento, como también está ahí, ante los sentidos, el ser empírico individual.

2.a La oposición fenomenológica de lo ideal a lo ficticio se ha elaborado al margen del concepto de «ente de razón». Este concepto no tiene cabida en una doctrina que elude todo riesgo metafísico. El ente de razón se opone al ser real de una manera muy diferente de aquella en que lo hace el ser ideal de los fenomenólogos. De éste no se dice que tenga el ser únicamente en el entendimiento que lo piensa, pues sería necesario para ello que se concibiera el ser real como algo capaz de ser sin ser pensado, lo cual trascendería las dimensiones de neutralidad y asepsia metafísica en que se sitúa la concepción fenomenológica del ser, tanto del que es real cuanto del ideal.

Por otra parte, el ente de razón, aunque únicamente es en tanto que objeto del entendimiento —y en este sentido merece el nombre de ser ficticio— no se inscribe en un plano puramente subjetivo en el que pueda ser configurado de una manera arbitraria y caprichosa. La realidad es que de los entes de razón no se puede predicar cualquier cosa, la que se quiera, sino que, en cuanto tienen «objetivamente» causas formales y fundamentales, poseen, a su modo, una cognoscibilidad que merece el nombre de científica. Gracias a ella, las leyes, propiedades, conexiones, etc., que se derivan de las causas mencionadas no son un puro invento de la razón humana; no están arbitrariamente determinadas por ésta, sino que son objeto de descubrimiento. Y de esta suerte puede afirmarse que hay seres ideales que son entes de razón, sin que por ello se falte a la exigencia fenomenológica de que lo ideal posea una estructura objetiva independiente del arbitrio del sujeto. El ente de razón tiene, a su modo, esto es, *obiective*, una ineludible consistencia.

[210] Santo Tomás: *Summa Theologica*, I, q. 15, a. 2 ad 3 et 4; *Summa contra gentiles*, lib. 1, cap. 54. Araujo

cita a este propósito al Ferrariense, Cayetano y Capreolo (Cf. F. de Araujo: *Comm. in univ. metaphys.*, Tomo I, lib. III, q. 1, a. 3).
[211] E. Husserl: *Investigaciones lógicas*, vol. I, inv. 2.ª, par. 8.
[212] N. Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*, cap. 38, f.
[213] Cf. F. Suárez: *Disput. metaphys.*, disp. 54, sect. I, n. 4.
[214] N. Hartmann: Opus citatum, cap. 38, a.
[215] Cf. A. Millán Puelles: *El problema del ente ideal*, cap. V, VII y IX.
[216] *In. Sent. Theol. Petri Lombardi comm. libri quat.*, lib. I, dist. XIX, q. 5, n. 7.
[217] Cf. Juan de Santo Tomás: *Cursus phil. thomist.*, Log. II p. q. 2, a. 5.
[218] Suárez ha señalado expresamente la equivocidad de la fórmula de Durando (disp. 54, sect. 1, n. 6).
[219] Disp. 54, sect. 2, n. 1.
[220] Cf. F. de Araujo: Opus citatum t. I, lib. III, q. 1, a. 2 (en el examen de los argumentos).
[221] Santo Tomás: *De ente et essentia*, cap. 4.
[222] *Inv. log.*, vol. II, inv. 2.ª, par. 7.
[223] Cf. *Grundlegung einer Metaphys. der Erkenntnis*, 3.ª parte, secc. 3.ª, c.; y *Zur Grundlegung der Ontologie*, cap. 38, e.

El segundo argumento cartesiano de la existencia de Dios

INTRODUCCIÓN

De los tres argumentos cartesianos para probar la existencia de Dios, sólo el último parece haber inspirado un suficiente interés a historiadores y teólogos. Puede afirmarse, en rigor, que su fortuna ha pasado a ser un absoluto privilegio, ya que, de hecho, las otras dos pruebas han quedado al margen de los estudios cartesianos más recientes y ni siquiera el actual auge de la metafísica ha sido bastante eficaz para dirigir hacia ellas una detenida atención.

El fundamento de ese privilegio de la tercera prueba debe ser denunciado en el hecho de que en ella el propio pensamiento cartesiano, no obstante toda la amplia tradición del argumento ontológico, rima mejor con las nuevas exigencias de la filosofía moderna que en el caso de las otras dos pruebas. Este hecho queda suficientemente aclarado si se repara en que el argumento que deduce la existencia del Ser Perfecto a partir de su esencia representa la única prueba legítima en el estricto marco de un sistema idealista. De ahí la novedad, la relevante sorpresa que nos deparan las dos primeras pruebas cartesianas.

Distintas en su punto de partida, coinciden, sin embargo, esas dos pruebas primeras en el sentido de su procedimiento. Una y otra, en efecto, proceden *por la vía de la causalidad extrínseca*, lo que constituye un acontecimiento sumamente extraño en la naciente atmósfera idealista de la doctrina cartesiana. Una interpolación semejante en el ámbito de un pensamiento que se pretende original debió haber atraído toda la atención de los historiadores del cartesianismo. Si no ha ocurrido así, debe verse la causa en una viciosa concepción de la historia de la filosofía, que ha venido impidiendo la percepción, no sólo de éste, sino de todo un conjunto dilatado de análogos fenómenos.

Como una herencia de la mentalidad moderna, esencialmente innovadora, la historia de la filosofía ha acostumbrado a tararse con una perniciosa limitación, consistente en divisar los sucesos filosóficos como una serie policroma, radicalmente heterogénea, de acontecimientos dispares. Las constantes históricas que, aunque descubiertas en un determinado momento, cabalgan luego por sobre todas las contingencias, resultan, así, olvidadas o, al menos, desatendidas. Con ello, la historia de la filosofía se incapacita para la explicación de todo un importantísimo sector de acontecimientos histórico-filosóficos. Trátase de aquellos extraños fenómenos de hibridismo que se producen con la recepción, en el seno de una nueva doctrina, de una sentencia o motivo filosófico inspirado en doctrina de opuesta fundamentación. Tales fenómenos pueden ser distribuidos fundamentalmente en dos clases, atendida la inversa orientación del dinamismo a que las síntesis, necesariamente inestables, que provocan, se ven forzadas a sucumbir.

Caracterízanse los primeros por una eficacia tal de los motivos interpolados, que éstos llegan a perturbar la figura del recipiente sistemático en que se alojan: a veces, incluso, a absorberlo por completo. En una segunda clase entran, en cambio, aquellos otros en que la nueva doctrina logra absorber el viejo motivo, lo que ya no acontece con tanta frecuencia como la que es ordinaria en el primer caso, sobre todo en doctrinas que pretenden un esencial valor de originalidad.

A este último grupo pertenece la interpolación constituida por la incidencia de la causalidad extrínseca en el segundo argumento cartesiano de la existencia de Dios. Por el camino que conduce a la causa de donde la *res cogitans* ha recibido las perfecciones de que participa, intenta, en efecto, Descartes llega al Ser Supremo: pero ello, en verdad, partiendo de aquel estadio de la investigación epistemológica en el que sólo se tienen seguros la propia existencia de la *res cogitans* y el conocimiento de su imperfección. Se intenta, pues, llegar al Ser Supremo *por* vía de causalidad extrínseca y *desde* un punto de partida en el que no se dispone de más bagaje que el que pueda suministrar la reclusión en el ámbito del yo. O, lo que es lo mismo: se intenta la absorción, en el seno de la nueva doctrina, de un motivo de honda raigambre escolástica, eficaz en Descartes como residuo de su primera formación filosófica.

Es evidente que no nos encontramos aquí con uno de los fenómenos del primer grupo de hibridismo que antes he señalado. El sentido realista de los últimos fundamentos en que se inspira el motivo de la causalidad extrínseca no ha logrado triunfar sobre el rumbo idealista de la filosofía cartesiana. La cuestión debe recaer, por tanto, sobre el encuadramiento, que antes provisionalmente se hizo, de la «segunda prueba» en el segundo de los grupos distinguidos.

¿Se verifica, en efecto, una plena absorción del motivo de la causalidad extrínseca en la metodología de Descartes? ¿Es ello siquiera posible? Por de pronto, es ya sintomático que el cartesiano Spinoza haya manifestado su extrañeza ante la prueba («No sé lo que ella quiere decir»: *Renati des Cartes Principiorum philosophiae, pars. I et II more geometrico demonstratae*, I, 7 schol.).

Con la última pregunta viene a tocarse un punto de sumo interés. El segundo argumento cartesiano podría ser tomado como un ejemplo de solución al debatido problema de las relaciones entre Crítica y Metafísica. Para Descartes, la existencia de Dios puede probarse (su argumento implica necesariamente este supuesto) desde aquella paupérrima situación gnoseológica en que el hombre se halla instalado cuando, en el ejercicio de la duda, sólo ha alcanzado la certeza de su propia existencia e imperfección. (No altera en sustancia esta situación agregar que dispone también del criterio subjetivista de las ideas claras y distintas.)

Pero ello significa que si el argumento cartesiano vale, se tendrá ya algo más que una prueba de que por la *via interioritatis* puede alcanzarse a Dios. Lo que quedaría demostrado es que a Dios se le alcanza desde el yo bloqueado en el más ínfimo nivel del conocimiento, desde el plano noético o instante de la Crítica en que no existen aún otras certezas que las del *ser* y *ser imperfecto* que el yo se autorreconoce. Lo que valdría tanto como dejar sentado que la Teodicea puede ser construida desde cualquier momento

de la Crítica, antes aún de haber obtenido la confirmación epistemológica de la apertura del hombre a la realidad trascendente. Y, respectivamente, para quienes entienden que esa realidad transubjetiva no es punto de llegada, sino de partida, de toda posible Crítica (debo confesar que entre ellos me cuento), la validez del segundo argumento cartesiano significaría que la Teodicea puede ser desplegada con absoluta independencia respecto de si se admite o no se admite que el mundo de las cosas sensibles visibles es un mundo real.

Replantear el examen de la segunda prueba de Descartes significa, por tanto, plantearnos un doble problema. Recae el primero sobre la disyuntiva de la armonía o de la incongruencia de las partes de esa prueba, y el segundo, sobre el valor total intrínseco del argumento.

Con el primer problema queda tocada una cuestión de índole histórica, ya que las partes en posible armonía o desacuerdo constituyen las respectivas aportaciones de dos opuestas etapas del pensamiento filosófico, que vienen a confluir en Descartes. Con el segundo, en cambio, se entra de lleno en una cuestión sistemática que puede ser enunciada de dos distintas formas: o como problema concerniente a las relaciones entre Crítica y Metafísica o como el tema, más concreto, de la validez de un cierto encaminamiento racionalista hacia Dios.

No son independientes esas dos perspectivas del argumento. Si logra demostrarse la incongruencia de las partes que integran la prueba, resultaría clara la invalidez del argumento entero, ya que, uniendo elementos que se repugnan, no puede establecerse demostración alguna. Pero, por otra parte, la repugnancia entre los elementos, aunque invalide al conjunto, nada dice respecto de cuál de ellos deba ser declarado infecundo, ni de si ambos, indistintamente, lo son. No es el tema de este trabajo discutir o insistir sobre la validez del procedimiento por la causalidad extrínseca. Por el contrario, supuesta la validez de ese procedimiento, este trabajo surge del doble intento de:

a) Mostrar la imposibilidad de un acuerdo entre el procedimiento demostrativo de la existencia de Dios por la causalidad extrínseca, y el estilo subjetivista que inspira el punto de partida de la segunda prueba cartesiana.

b) Señalar los motivos de invalidez que hacen infecundo ese punto de partida para ingresar en una prueba teológica.

TRES FÓRMULAS DE LA PRUEBA

1. *Los textos*

Descartes ha desarrollado el argumento a lo largo de toda su obra, haciéndole objeto de varias formulaciones que pueden ser agrupadas así:

1.ª Formulación conexa con la de la prueba por el origen de la idea del Ser Perfecto *(Discurso del Método*).

2.a Desarrollo ampliado con aclaraciones (*Meditaciones Metafísicas*).

3.a Fórmula esquemática (*Principia Philosophiae*).
He aquí los textos:

1) De la primera fórmula:

«A esto añadí que, supuesto que yo conocía algunas perfecciones que me faltaban, no era yo el único ser que existiese (aquí, si lo permitís, haré uso libremente de los términos de la Escuela), sino que era absolutamente necesario que hubiese algún otro ser más perfecto de quien yo dependiese y de quien hubiese adquirido todo cuanto yo poseía, pues si yo fuera solo e independiente de cualquier otro ser, del tal suerte que de mí mismo procediese lo poco en que participaba del ser perfecto, hubiera podido tener por mí mismo también todo lo demás que yo sabía faltarme, y ser, por tanto, yo infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente, y, en fin, poseer todas las perfecciones que podía advertir en Dios (*Discurso del Método*, cuarta parte, traducción castellana de M. García Morente, en colección «Granada», Jiménez Fraud, editor, Madrid).

2) De la segunda fórmula:

«Por lo cual pasaré adelante y consideraré si yo mismo, que tengo esa idea de Dios, podría existir en el caso en que no hubiese Dios. Y pregunto: ¿De quién tendría yo mi existencia? ¿De mí mismo acaso o de mis padres, o bien de algunas otras causas menos perfectas que Dios, pues nada puede imaginarse más perfecto, ni siquiera igual a él? Ahora bien, si yo fuese independiente de cualquier otro ser, si yo mismo fuese el autor de mi ser, no dudaría yo de cosa alguna, no sentiría deseos, no carecería de perfección alguna, pues me habría dado a mí mismo todas aquellas de que tengo alguna idea; yo sería Dios. Y no he de imaginar que las cosas que me faltan son acaso más difíciles de adquirir que las que ya poseo, pues, por el contrario, es muy cierto que si yo, es decir, una cosa o sustancia que piensa, he salido de la nada, es esto mucho más difícil que adquirir las luces y los conocimientos de varias cosas que ignoro y que no son sino accidentes de esa sustancia pensante; y, ciertamente, si yo me hubiese dado lo que acabo de decir, esto es, si yo mismo fuese el autor de mi ser, no me habría negado a mí mismo lo que se puede obtener con más facilidad, a saber: una infinidad de conocimientos de que mi naturaleza carece; ni siquiera me hubiera negado esas cosas que veo están contenidas en la idea de Dios... Y aun cuando puedo suponer que quizá he sido siempre como soy ahora, no por eso puedo quebrar la fuerza de ese razonamiento, y no dejo de conocer que es necesario que sea Dios el autor de mi existencia. Pues el tiempo de mi vida puede dividirse en una infinidad de partes, cada una de las cuales no depende en modo alguno de las demás; y así, porque yo haya existido un poco antes no se sigue que deba existir ahora, a no ser que en este momento alguna causa me produzca y me cree, por decirlo así, de nuevo; es decir, me conserve... Pero quizá ese ser de quien dependo no sea Dios, quizá sea yo el producto o de mis padres o de algunas otras causas menos perfectas que Dios. Mas esto no puede ser en modo alguno, pues, como ya tengo dicho,

es muy evidente que tiene que haber, por lo menos, tanta realidad en la causa como en su efecto, y, por tanto, puesto que soy una cosa que piensa y que tiene alguna idea de Dios, la causa de mi ser, sea cual fuere, es necesario confesar que también será una cosa que piensa y que tiene en sí la idea de Dios. Podrá indagarse de nuevo si esta causa recibe de sí misma su existencia y origen o si de alguna otra cosa. Si la tiene por sí misma, se infiere, por las razones antedichas, que es Dios, puesto que, teniendo la virtud de existir y ser por sí misma, debe tener también, sin duda, el poder de poseer actualmente todas las perfecciones cuyas ideas están en ella, es decir, todas las que yo concibo en Dios. Si ha recibido su existencia de alguna otra causa, se preguntará de nuevo, por iguales razones, si esta segunda causa existe por sí o por otro, hasta que gradualmente se llegue a una causa última, que será Dios. Y se ve manifiestamente que aquí no puede haber un progreso hasta el infinito, ya que no tanto se trata de la causa que me produjo como de la que en el presente me conserva...» (*Meditaciones Metafísicas*. Meditación 3.ª, páginas 189 a 192 de la traducción castellana de M. García Morente, en el mismo volumen de la colección citada).

3) De la tercera fórmula:

Nam certe est lumine naturali notissimum, eam rem, quae novit aliquid se perfectius, a se non esse: dedisset enim ipsa sibi omnes perfectiones, quarum ideam in se habet; neo proinde etiam posse ab ullo esse, qui non habeat in se omnes illas perfectiones, hoc est, qui non sit Deus (*Principia Philosophiae*, I, parte XX, VIII, pág. 12, líneas 26 a 31, edición Adam Tannery).

2. *Esquema del argumento*

Formulada en sustancia la prueba en el *Discurso del Método*, las otras dos ocasiones en que Descartes ha vuelto sobre ella no constituyen más que una repetida insistencia que se limita a aclarar y completar algunos puntos. No cabe, pues, hablar de tres especies distintas de uno y el mismo argumento genérico. La unidad de las fórmulas debe ser asumida en su conjunto, de forma que las distintas aportaciones sean interpretadas como otros tantos aspectos de una única prueba. Esa unidad, en efecto, es fácilmente perceptible, tanto si se atiende a los respectivos puntos de partida como si se comparan los correspondientes procedimientos que sobre ella montan.

Por lo que se refiere al punto de partida, en el *Discurso del Método* lo encontramos en *el conocimiento de perfecciones de que se carece*; en las *Meditaciones Metafísicas* se convierte en la *posesión de la idea de Dios;* y en los *Principia Philosophiae* reviste la forma del *conocimiento de algo más perfecto que el que lo conoce*. La aparente diversidad de las fórmulas no impide una decisiva unidad. Las perfecciones, cuya carencia y conocimiento simultáneos se hacen constar en la primera, son aquellas que concebimos de Dios, y aquel ser más perfecto que el que lo conoce, de que habla en la

tercera, es también la esencia de esa misma suprema entidad, cuya idea, en la segunda, se dice poseer *(nec proinde etiam posse ab ullo esse, qui non habeat in se omnes illas perfectiones, hoc est, Deus).*

En cuanto al procedimiento, la consideración unitaria de las tres fórmulas no puede ser realizada en la forma de una igualación, mas sí en el modo de una articulación y de una cierta complementariedad. La fórmula encerrada en los *Principia Philosophiae* constituye un esquema apretado donde Descartes se limita a resumir la nervatura del argumento. El desarrollo de ese esquema se encuentra, primero, en el *Discurso del Método* y, con toda amplitud, en las *Meditaciones Metafísicas*.

De ahí la posibilidad y la conveniencia de ensayar un esquema de conjunto, donde aparezcan recogidas las aportaciones sustanciales de cada fórmula.

Partimos aquí de la consideración, arriba hecha, según la cual entre las fórmulas del punto de partida se da una perfecta unidad de igualdad, en tanto que las que enuncian el procedimiento mantienen una unidad de articulación o mutuo complemento.

El punto de partida puede ser formulado, en consecuencia, bajo cualquiera de las tres formas en que de hecho se nos aparece. No obstante, es preferible, aun reconociendo su identidad, hacerlas objeto de una única formulación en que se tengan presentes todos los aspectos. En este sentido, podría proponerse aquí el siguiente enunciado: *Carezco de aquellas perfecciones que conozco en la idea de Dios.*

Es preferible, no obstante, la fórmula inversa: *Conozco perfecciones, las divinas, de que me reconozco carente*. Así, en efecto, nos hallamos más próximos a la fórmula del *Discurso del Método* («yo conocía algunas perfecciones que no tenía»), donde primero se expresa el conocimiento y luego la carencia. Por otra parte, de esa forma quedaría registrado el orden mismo, seguido por Descartes, en el planteamiento del problema que da origen a la segunda de sus pruebas de Dios. Primero, haciendo el inventario de las ideas que poblaban su pensamiento, habría reparado Descartes en que entre ellas se encontraban las de ciertas perfecciones que son precisamente las que componen la idea de Dios. Y luego, tras ese conocimiento, habría reconocido que tales perfecciones le faltaban. Del choque de ambas cosas habría nacido el problema.

Más abajo tendremos ocasión de estudiar y aceptar esta hipótesis sobre el orden seguido por Descartes en el origen de su prueba. Por ahora puede bastar un argumento en su favor: aceptando esa hipótesis, el planteamiento de la segunda prueba se nos aparece en el pensamiento cartesiano como naciendo con la vitalidad de un problema y no a modo de mero añadido, desligado de la especulación que le precede. (Se prescinde aquí de la cuestión sobre la sinceridad del método y el orden cartesianos. A ellos debemos atenernos por ahora, al menos mientras lo que se intenta es sólo comprender el sentido de una fracción de doctrina, tal como el propio Descartes la ha consignado de hecho.)

Pasando ahora al procedimiento, podemos recoger las aportaciones capitales de la forma siguiente. Descartes se encuentra con que es un ser que carece de perfecciones que conoce. Es éste un pensamiento en que todavía continúa pensando en sí mismo. No

otra cosa ha venido haciendo desde el *cogito*; pero, al pensar en que le faltan perfecciones que, sin embargo, conoce, Descartes piensa en sí mismo como ser deficiente y precario, esto es, repara en su insuficiencia. Pero advertir la propia insuficiencia es ya iniciar la brecha por donde el yo solitario y ensimismado se asomará a la compañía de otros seres. Por eso no es erróneo interpretar el «yo conocía algunas perfecciones que me faltaban» por la fórmula más general y abstracta, en que el yo no aparece más que una sola vez: «yo soy *un* ser que carece de perfecciones que conoce».

El «yo» se ha convertido entonces en «un ser». Aunque ese ser que soy yo sea el único de que por ahora estoy seguro, la pluralidad de los seres se halla implícita, como una posibilidad, en el pensamiento de que yo soy «un ser» que tiene tales propiedades o tales defectos.

También antes, cuando Descartes dijo de sí que era «una cosa cuya esencia y naturaleza toda consiste en pensar», la pluralidad del ser asomaba en la forma con que ahora lo hace aquí. Pero todavía no pensaba Descartes en su propia insuficiencia. Ahora que piensa que es *un ser insuficiente*, la pluralidad del ser debe convertírsele en una vehemente sospecha. Es sintomático, a este respecto, que, en la fórmula dada en el *Discurso del Método*, la consecuencia más inmediatamente consignada, como desprendiéndose del «conocer perfecciones que no tenía», sea la de que él no podía ser el único ser que existiese.

Pero la simple sospecha debe dejar su puesto al argumento y prueba que la rectifiquen. Lo que acontece entonces es que ese argumento no puede estar constituido por proposiciones en que el sujeto se limite a pensar en sí mismo. Sustituyendo el «yo» por la abstracción «un ser», Descartes se lanza a la argumentación partiendo de este principio:

«Un ser que carece de perfecciones que conoce no es un ser por sí, sino por otro.»

Prescindamos ahora de la demostración para estudiarla en el más detenido examen de la prueba, que luego ha de hacerse. Lo que interesa de momento es seguir el proceso. Por de pronto, Descartes ha obtenido una cosa: saber que no está solo. Le acompaña aquel ser por el cual es. Pero, una vez que ha roto la soledad, es lógico que lo que venga a interesarle sea conocer la naturaleza de ese ser que le hace compañía.

Desde luego, no puede ser inferior a aquel que por él es, ya que en la causa debe haber, por lo menos, tanta realidad como en su efecto. En consecuencia, debe ser también una cosa que piensa y que tiene conocimiento de las perfecciones que se advierten en la idea de Dios. Mas podría acontecer que esa cosa, aunque conozca tales perfecciones, tampoco las tuviera, en cuyo caso dependería de otra.

El proceso infinito es, no obstante, explícitamente cortado por Descartes en las dos ocasiones en que se ocupa de él. El *Discurso del Método* no lo ha tratado. Pero los *Principia Philosophiae* lo apuntan y recogen en su estilo esquemático, y en las *Meditaciones* se llega a una fundamentación más explícita de la necesidad de superar, con una causa primera, la serie de las causas de aquel ser cognoscente de perfecciones que no tiene.

En los *Principia* establece Descartes (cf. final del texto citado) que de ningún otro ser

puede depender el suyo sino de aquel que en sí tiene todas las perfecciones, esto es, de Dios. Pero las *Meditaciones* nos suministran la fundamentación explícita que podremos recoger como enunciado del segundo principio del procedimiento:

Se ve manifiestamente que aquí no puede establecerse un proceso infinito, «ya que no tanto se trata de la causa que me produjo, como de la que en el presente me conserva».

La fecundidad del tema de la conservación para los efectos del segundo argumento cartesiano procede de la rigurosa situación en que se coloca entonces a la posible serie infinita de causas. Una serie infinita de causas que en el presente me conservasen equivaldría, en términos más precisos, a una serie infinita de causas esencial y actualmente subordinadas, lo que constituye un absurdo. Debe reconocerse aquí la deuda cartesiana a la Escolástica, agravada en un nuevo complemento que en los *Principia* enriquece la fórmula esquemática con una aclaración:

Nihilque hujus demonstrationis evidentiam potest obscurere, modo attendamus ad temporis sive rerum durationis naturam, quae talis est, ut ejus partes a se mutuo non pendeant, nec unquam simul exsistant; atque ideo ex hoc quod jam simus, non sequitur nos in tempote proxime sequenti etiam futuros, nisi aliqua causa, neque eadem illa quae nos primum produxit, continuo veluti reproducat, hoc est, conservet. Facile enim intelligimus nullam vim esse in nobis, per quam nos ipsos conservemus; illumque in quo tanta est vis, ut nos a se diversos conservet, tanto magis etiam seipsum conservare, vel potius nulla ullius conservatione indigere, ac denique Deum esse (*Principia Philosophiae*, I, parte XXX, vol. VIII de la edic. Adam Tannery, página i, 3.)

Sin embargo, para los efectos de la prueba que aquí examinamos, el tema de la conservación nos sirve menos como argumento añadido que como una alusión a la subordinación esencial actual. En este último sentido será movilizado aquí, prefiriéndose, en consecuencia, la fórmula de las *Meditaciones*, por su mayor conexión con la prueba que es objeto de estudio.

Por tanto, el segundo argumento cartesiano de la existencia de Dios puede ser formulado en este esquema:

Punto de partida.

Conozco ciertas perfecciones, las divinas, de que me reconozco carente.

Primer principio.

Un ser que carece de perfecciones que conoce no es un ser por sí, sino por otro.

Segundo principio.

Es imposible una serie infinita de causas de que mi ser dependa en el presente.

Conclusión.

Luego existe una causa primera de mi ser, distinta de mí, y que tiene por sí todas las perfecciones de que yo tengo idea, a saber: Dios.

Para los fines de este trabajo nos basta con un análisis detenido del punto de partida y del primer principio, que examinamos a continuación.

EL PUNTO DE PARTIDA

1. *Comparación con la primera prueba*

El encabezamiento de la fórmula del *Discurso del Método* («a lo que yo añadía...») conecta el punto de partida de la segunda prueba con el de la primera. Plantéase, en consecuencia, el problema de si, al menos en esta fórmula inicial, el segundo argumento debe o no ser necesariamente articulado con el primero (tanto para su propia eficacia probativa, cuanto para su plena intelección).

El aparecer explícitamente añadido no significa, ciertamente, una relación de necesaria dependencia. Descartes puede haber intentado con ello, no una prolongación del primer argumento, sino una confirmación de lo que en el primer argumento se intentó probar. De todas formas, es obligado ensayar la captura de un valor sintomático al encabezamiento de la fórmula inicial del segundo argumento. Y es evidente que sólo un examen comparativo de las dos pruebas puede suministrarlo.

Para ello, sin embargo, no será preciso un análisis minucioso de cada uno de los ingredientes de esa prueba. Si se logra señalar una diferencia entre sus respectivos puntos de partida, quedará manifiesto, por lo menos, el intento cartesiano de acometer, con el despliegue de la segunda prueba, una ruta distinta para llegar a Dios, y si resultase que la segunda prueba debe apoyarse en la primera de alguna forma, lo único que de ahí podría deducirse es que la fórmula inicial del segundo argumento cartesiano tiene en el primero su obligado y aclarativo complemento.

La diferencia entre los puntos de partida de uno y otro se manifiesta, al pronto, sin equívocos. Mientras el argumento por el origen de la idea del Ser Perfecto se inicia *reflexionando sobre la duda*, la segunda prueba cartesiana se fundamenta sobre un *conocimiento*.

Podrá objetarse que también en el caso de la primera prueba Descartes procede realmente sobre la base de un conocimiento seguro: la percepción de su propio ser como ente que duda. Pero conviene no perderse en fáciles giros. Una y otra pruebas se fundamentan, sin duda, en un conocimiento, lo cual quiere decir, simplemente, que no se apoya ninguna de ellas en una mera conjetura. Pero ese conocimiento no tiene por qué ser el mismo en ambas, y acaso podría acontecer que su peculiar naturaleza en cada caso lo hiciese ser algo necesitado de demostración o algo evidente de suyo. Ocurriría, así, que el auténtico punto de partida de la prueba que se apoyase en un conocimiento «deducido» no sería ya, en rigor, ese mismo conocimiento, sino aquel otro de donde la

deducción tomase su principio. Y es esto, por cierto, lo que acontece en la primera prueba. El texto cartesiano dice, en efecto, así:

«Después de lo cual hube de reflexionar que, puesto que yo dudaba, no era mi ser enteramente perfecto, pues veía claramente que hay más perfección en conocer que en dudar, y se me ocurrió entonces indagar por dónde había aprendido yo a pensar en algo más perfecto que yo, y conocí evidentemente que debía de ser por alguna naturaleza que fuese, efectivamente, más perfecta» (*Discurso del Método,* traducción citada, página 74).

La prueba, pues, parte de hacer reflexión sobre el hecho de la duda. Descartes duda, pero lo sabe. En ese saberlo y darse cuenta de ella consiste su reflexión sobre la duda. Pero esa reflexión le lleva a hacer otra. Conocer es más perfecto que dudar; por consiguiente, un ser que duda no es un ser perfecto. Y, en consecuencia, Descartes se ve obligado a pensar que su ser no es enteramente perfecto.

Con esta segunda adquisición sobre la índole de su propio ser Descartes cimenta definitivamente el edificio de su primera prueba de Dios. Será esa adquisición la que le incite a buscar aquello por donde había aprendido a pensar en algo más perfecto que su ser. En este sentido, pues, podría ser considerada también como el punto de partida de la primera prueba.

La situación quedaría aclarada si se lograse distinguir entre el *proceso psicológico* y la *estructura lógica* de la argumentación. Es indudable que lo que ha impulsado al pensamiento cartesiano (si le hemos de dar crédito) para inquirir por el autor de la idea del Ser Perfecto es el *hecho* precario de la duda. Cuando Descartes se ha quedado solo, irremisiblemente, con su pensamiento, se ve forzado a dialogar con él. Y, por de pronto, lo clasifica, lo cataloga. La diferencia con la simple descripción fenomenológica de un Husserl se halla en que Descartes aprovechará cada dato, cada contenido de conciencia, para elevarse a una argumentación.

Entre las cosas que halla en su *cogitatio,* es una, y no la menos importante, el hecho de la duda. Pero la duda ofrece una especial condición. Una buena estrategia gnoseológica sabe sacar partido de ella. Basta retroceder un instante, reflexionar; en una palabra, tomarla como objeto. Entonces la duda deja de ser un *estado* y se convierte en un *contenido*. La situación de la conciencia es entonces justamente la opuesta: la certeza. Hay una mínima certeza, la de haber dudado, cuya fecundidad epistemológica fue ya reconocida por san Agustín. Esa certeza de la duda es también la palanca que levanta el primer argumento cartesiano de la existencia de Dios.

Así, pues, el *proceso psicológico* del primer argumento tiene su inicio en el hecho de la duda. Pero ello no prueba que deba acontecer otro tanto en la *arquitectura lógica.* Ese primer argumento, reducido a la forma silogística, diría así en su primera fase:

«Conocer es más perfecto que dudar.
Es así que yo soy un ser que duda.
Luego yo no soy un ser enteramente perfecto.»

Sobre la conclusión de este silogismo recaerá la pregunta de Descartes que ha de llevarle últimamente a Dios. Aquí podemos prescindir de ella. Nos basta con haber señalado que a la cuestión sobre cuál sea el punto de partida de la primera prueba cartesiana debe darse una triple respuesta:

a) Desde el punto de vista psicológico: el hecho de la duda.

b) Desde la perspectiva lógica inmediata: la proposición «conocer es más perfecto que dudar», o bien la de que «yo soy un ser que duda». Aun en el caso de que se prefiera utilizar esta última, la diferencia con el punto de partida «psicológico» sigue siendo válida. Es la diferencia entre dudar y saber que se duda, entre *vivir* y *saber* la duda.

c) Según la perspectiva lógica mediata: la proposición, que es conclusión en el silogismo arriba consignado, «yo no soy un ser enteramente perfecto».

En rigor, pues, el punto de partida del primer argumento debe buscarse en la segunda de las respuestas que acaban de enumerarse, ya que ese argumento debe ser estudiado según una perspectiva lógica, y precisamente ateniéndonos a su fundamento último. Pero entonces la cuestión se convierte en averiguar cuál de las dos proposiciones señaladas es la que debe ser escogida. Por mantener una mayor conexión con el punto de vista psicológico, es más apta la proposición «yo soy un ser que duda». Con ella nos quedamos, pues. Por otra parte, debe advertirse que así nos mantenemos mucho más próximos al estilo subjetivista de la filosofía cartesiana. El enunciado «conocer es más perfecto que dudar» es demasiado abstracto y objetivo para tomarlo como punto de partida de un argumento que aflora en el instante en que Descartes acaba de quedarse solo consigo mismo.

En estas condiciones puede ya darse una solución al problema de la diferencia entre los puntos de partida del primero y segundo argumentos. Más arriba se dijo que el primero venía a apoyarse en una duda, mientras que el segundo se cimentaba sobre un conocimiento. Ahora deben hacerse las necesarias correcciones.

¿En qué sentido se apoya la primera prueba sobre una duda? Ante todo, ya ha sido eliminada la posibilidad de entender la situación en el sentido de que la prueba en cuestión tuviese como único fundamento el de una simple conjetura, ya que la duda que afecta al ser pensante de Descartes, al convertirse en objeto de conocimiento, da lugar a la certeza que provoca la afirmación «yo soy un ser que duda».

La manera primaria y más fácil de salir de dudas es tomar a la duda por objeto. Esto es lo que ha hecho Descartes. Pero al hacerlo se ha apoyado en ella, ha maniobrado hábilmente, y de tal forma, que su soledad va a quedar anulada con la presencia de Dios. El segundo argumento, por el contrario, comienza apoyándose directamente sobre un conocimiento: «supuesto que yo conocía algunas perfecciones que me faltaban». El punto de partida del segundo argumento, al menos en la fórmula que ahora examinamos, es el reconocimiento que un sujeto hace de su propia imperfección. Para acercarse a Dios, Descartes ha creído oportuno confesarse. Y se trata, en concreto, de una confesión de humildad: «conozco perfecciones que no tengo».

Esto se parece mucho a la conclusión del silogismo en que se resumía antes el comienzo del primer argumento cartesiano. Allí se terminaba por confesar que se era enteramente perfecto. Aquí se empieza por reconocer la imperfección. Bajo la aparente analogía de ambas situaciones, se halla el motivo de una fundamental diferencia entre los puntos de partida que se comparan. En ambos es, en efecto, la situación algo que puede ser definido como un conocimiento de la imperfección humana. Pero mientras en la primera prueba ese conocimiento es algo adquirido posteriormente al hecho de la duda, en la segunda se comienza por él.

Queda, pues, demostrada la fundamental diferencia existente entre los puntos de partida de la primera y segunda pruebas. Y estamos ahora en condiciones de formularla con mayor precisión. En la primera prueba se empieza por *saber que se duda;* en la segunda, por *saber que se es imperfecto.*

Ni el dudar efectivo ni la real imperfección son, en rigor, los puntos de arranque. Hasta que uno y otro no se convierten en datos de conciencia permanecen enteramente infecundos. Pero esto es extraordinariamente sintomático en la filosofía cartesiana. Significa la herida idealista en el seno de una metafísica incipiente. Las clásicas vías de santo Tomás se apoyan siempre en la realidad de las cosas transubjetivas. Descartes, por el contrario, opera sobre contenidos de conciencia. Podrá objetarse que la misma realidad de las cosas transubjetivas, en que el Santo se apoya, no constituyen por sí el punto de partida de sus vías, sino precisamente en cuanto que algo de ellas queda enunciado, esto es, convertido en juicio que hace de premisa en la estructura más amplia de un silogismo. Es evidente que la realidad extramental no puede ser ingrediente formal de una argumentación. Por otra parte, nada de lo que acontezca a esa realidad extramental vale para una prueba, si nadie hay que lo sepa. El «saberlo» es condición ineludible para que sea fecundo. La diferencia con Descartes no sería, pues, tan grande.

Sin embargo, debe ser mantenida la afirmación que confiere un valor peculiar, extraordinariamente sintomático, al estilo del punto de partida cartesiano. De ninguna cosa, en efecto, puede hablarse *sin que* se la conozca, pero esto no implica que haya que hablar siempre *de que* se la conoce. De que el conocimiento sea una ineludible *condición* no se sigue que sea un eterno *objeto.* Traspasar el conocimiento de condición a objeto, cualquiera que sea el tema que nos ocupe, es un giro esencial y típicamente idealista. Sobre este punto, no obstante, habrá que insistir después. Interesa ahora continuar el examen comparativo que se había emprendido.

El reconocimiento de la propia imperfección constituye la intención última de los puntos de partida de ambas pruebas. Pero a ello se llega de manera distinta en cada caso. En el primer argumento, arrancando de una *imperfección*, la duda. En el segundo, partiendo de *algunas perfecciones,* las que no se tienen. Entre sus contenidos de conciencia, Descartes advierte imperfecciones y perfecciones: imperfecciones que posee y perfecciones que no tiene. Sobre una de las imperfecciones que le afectan se levanta el primer argumento; sobre las perfecciones de que carece se apoya el segundo. Debe decirse, en consecuencia, que los dos argumentos se completan. Pero esto no significa, sin embargo, que el primero contenga elementos imprescindibles para la intelección del

segundo. Para llegar a concluir así, serían precisas otras razones.

Sin duda, la conclusión del silogismo en que quedó esquematizado el punto de partida de la primera prueba no es otra cosa que el reconocimiento de la propia imperfección. Pero este reconocimiento es verificado de una manera directa, inmediata. Por el contrario, en el punto de partida de la segunda prueba no se afirma directamente: «yo conocía que me faltaban algunas perfecciones», sino este otro: «yo conocía algunas perfecciones que me faltaban». La diferencia entre ambas proposiciones es fundamental. En la primera lo que se dice conocido es la falta de determinadas perfecciones; en la segunda, determinadas perfecciones que faltan. No es, pues, la imperfección, sino las perfecciones, lo que constituye el más inmediato punto de arranque de la segunda argumentación cartesiana de la existencia de Dios.

No obstante, esas perfecciones son conocidas precisamente como faltándoles al ser que las conoce. Si se quiere, primero se las conoce y luego se reconoce que nos faltan. Esto quiere decir simplemente que, para comprender el proceso psicológico seguido por Descartes, habrá que distinguir tres momentos: *a*) conocimiento de determinadas perfecciones; *b*) conocimiento de que esas perfecciones no las tenemos; *c*) formulación del juicio: «conozco algunas perfecciones que me faltan». Pero lo decisivo es aquí el hecho singular de que en la soledad del yo nos sentimos a un tiempo carentes y acompañados de ciertas perfecciones. Conocer perfecciones que nos faltan es, en efecto, un hecho singular. Hay una cierta oposición latente en esa fórmula, que le confiere aspecto de algo paradójico. Pruébalo el que la falta de esas perfecciones no pueda ser entendida en un sentido absoluto y completo. Si se las conoce, ya no puede decirse, en rigor, que enteramente nos falten. Lo que nos falta es tenerlas independientemente de su cognición. Pero si prescindimos ahora de las posibilidades que van envueltas en las últimas consideraciones, podremos reconocer que, en definitiva, Descartes ha sido impulsado a la afirmación que constituye el punto de partida de la segunda prueba, precisamente por algo que ya se había dado en la primera. Una y otra, sin duda, se distinguen, y hasta tal punto que no sería justo hablar de prolongación, sino de confirmación de la primera por la segunda. Pero esa confirmación debería ser entendida como naciendo de una *inversión.* En suma, primero Descartes habría reparado en que conoce que le faltan algunas perfecciones (primer argumento) y luego en que conocía algunas perfecciones que le faltaban (segundo argumento). Y ambos puntos de vista le han parecido suficientemente aptos para conocer la Divinidad desde la plataforma del yo.

La más espectacular demostración de las conclusiones a que acaba de llegarse se halla en la misma naturaleza de las preguntas que constituyen la fase intermedia de ambas pruebas. Después de conocer que le faltan algunas perfecciones, Descartes se pregunta cómo es posible que tenga conocimiento de ellas. Por el contrario, después de reparar en que conoce algunas perfecciones que le faltan, lo que Descartes se pregunta es justamente cómo es posible que le falten. He aquí, pues, un esquema diferencial de los problemas que sobre esas determinadas perfecciones se plantean en una y otra prueba:

1.º Si no las tengo, ¿cómo las conozco?

2.º Si las conozco, ¿cómo no las tengo?

Ahora cobra un valor sintomático el «a lo cual yo añadía», que encabeza la fórmula inicial en cuestión. Significa precisamente el enlace del anverso y reverso de una misma situación problemática. Una vez que quedó asegurada la diferencia entre los puntos de partida que comparábamos, era obligado también insistir en la relativa unidad que mantienen. Y esa unidad, que ahora ha quedado definida como una cierta reciprocidad, por la que uno y otro punto de partida se complementan, puede aún ser más enérgicamente subrayada si se advierte que, en último término, ha sido la reflexión sobre la duda lo que ha movido a Descartes a extraer todas las posibilidades teológicas yacentes en el reconocimiento de la imperfección humana. Su procedimiento ha sido, en definitiva, sacar fuerzas de flaqueza. La debilidad, la índole precaria de un ser que duda, le ha llevado a pensar en su imperfección y, de ahí, a plantearse el problema del origen de la idea de algo más perfecto que él. Pero la misma debilidad le sirve para saber que tiene idea de aquellas perfecciones cuya falta le hace efectivamente reconocerse precario. No es, pues, exagerado atribuir al encabezamiento de la fórmula inicial un sentido de estrecha conexión con la primera prueba.

En consecuencia, respecto del problema sobre las relaciones entre los puntos de partida que aquí se comparan, llegamos a esta doble conclusión:

1.ª Son distintos, aunque coincidan en su último sentido.

2.ª No deben ser totalmente separados, sino entendidos como complementarios.

2. *Análisis valorativo*

Se está ahora en condiciones de examinar más detenidamente el punto de partida de la segunda prueba. Liberados del tema de su relación con la primera, podemos dedicarnos a estudiarla en sí misma.

Más arriba se señaló la singularidad del hecho que consiste en conocer perfecciones que no se tienen. Pudo verse, incluso, que tal singularidad no pasó inadvertida a Descartes. El impulso que había de llevarle a intentar la recuperación de la trascendencia fue precisamente la propia sorpresa ante la falta de perfecciones de que tenía conocimiento. Por último, insistiendo sobre el especial cariz de ese hecho, se aludió también al sentido concreto de la falta que pueda tenerse respecto de perfecciones que nos son conocidas. Sobre este último punto debemos extendernos ahora.

¿Qué falta puede tenerse respecto de perfecciones que se conocen? Porque, en rigor, el conocer es también una cierta manera de posesión. Sin duda, la falta sólo puede referirse aquí a un tener independientemente de la posesión cognoscitiva. Pero esto implica una distinción entre el «tener» cognoscitivo y el no cognoscitivo, que es sumamente cuestionable en el preciso instante en que Descartes podría movilizarla.

No puede olvidarse que los tres argumentos cartesianos de la existencia de Dios se añaden al descubrimiento del criterio de certeza en el momento en que lo que se ha averiguado son estas dos cosas: 1.ª, que estoy seguro de que existo, porque pienso; 2.ª, que mi esencia y naturaleza toda consiste en pensar. La metafísica cartesiana consta, en

el momento de pretender el salto a la trascendencia, de los dos puntos doctrinales que acaban de enumerarse, y de un principio heurístico, el de la claridad y distinción, que es, a la vez, criterio de certeza. Se trata, en consecuencia, de una doctrina hasta ahora antropológica por su objeto y subjetivista por su contenido (fundamentación de la existencia en el *cogito*, reducción de la esencia humana al pensar, idealismo del criterio de la claridad y distinción).

En este momento, máximamente subjetivista, que constituye la protohistoria del idealismo, Descartes acomete una teología. Tras afirmarse a sí mismo, el yo quiere lograr la ruptura de sus estrictos límites y alcanzar, en un vuelo directo, la trascendencia. Pero la situación no es comparable al clásico encaminamiento a Dios por la llamada *via interioritatis*. Se trata de algo mucho más radical. La *via interioritatis* no implica necesariamente idealismo. En realidad, es algo que, pretendiendo implicar al sujeto en la prueba de Dios (esto es, comprometerlo, interesarlo en la prueba en un sentido más hondo que el que le afectaría como un ente más), hace pasar por él, atravesarle, la marcha de la prueba. La vía de la interioridad es simplemente vía, no punto de partida. La interioridad es en ella un camino, una dirección, pero no precisamente, necesariamente, la pista de despegue. Aun en el caso de que se comience por ella, no se debe ese inicio antropológico a una especial cautela desconfiada, sino, al contrario, a una perfecta seguridad en la existencia del ser transubjetivo, que hace prescindir de él porque interesa insistir sobre el hombre.

El método cartesiano nace, por el contrario, de una cautela, de una necesidad metodológica. No se trata de una simple preferencia, sino de algo *impuesto* por el estilo y la estructura de su doctrina. Al llegar a quedarse solo con su pensamiento, Descartes se ve forzado a un inevitable monólogo. Lo que hace de ese monólogo algo profundamente dramático es que con él se intenta romper la soledad. El solipsista puro intenta mantenerse en la *turris eburnea* de su yo; pero lo que Descartes pretende es trascenderse. Si se instala en el yo, es para salir luego, con paso más seguro, al entero dominio de la verdad. No puede olvidarse, sin embargo, que esto no es más que un intento. Y un intento que nace con el signo del fracaso, porque la realidad no puede ser «deducida» del sujeto.

Al reparar así en la situación que precede al intento teológico cartesiano, topamos con una grave objeción al valor del punto de partida del segundo argumento. La falta de perfecciones que nos son conocidas sólo puede entenderse si se distingue suficientemente entre el tener cognoscitivo y el no cognoscitivo; y, aún más radicalmente, si una tal distinción es posible. Pero es esto último, por cierto, lo que la situación en que viene a insertarse la prueba cartesiana hace extraordinariamente difícil. Unas consideraciones sobre la diferencia entre las dos maneras de «tener» y sobre ciertos aspectos de la doctrina de Descartes podrán mostrarlo suficientemente.

La posesión cognoscitiva de la forma es, en clásica doctrina, un tenerla *obiective*, *intentionaliter*, que es, en consecuencia, una posesión inmaterial, ya que el sujeto cognoscente no se comporta como sujeto de inhesión de la forma. La unión de ahí resultante no es, pues, una «unión compositiva», que produce y engendra un tercero,

sino una unión intencional por la que el sujeto, sin perder su forma, gana una ajena.

La fundamentación de esta doctrina se halla en un análisis comparativo de lo que acontece al cognoscente y al no cognoscente. Mientras el no-cognoscente se encuentra limitado a su forma, el cognoscente «en acto» tiene también la forma de otra cosa, de esa cosa, por cierto, de la cual se dice cognoscente. Resulta así que, si se compara la manera en que el cognoscente posee su propia forma (a saber, aquella en la que no necesita pensar para poseerla), con la manera en que posee la forma conocida, se tendrá que en la primera se da un poseer *materialiter*, esto es, comportándose el poseedor, respecto de la forma poseída, como sujeto de inhesión, y en la otra un tener *obiective*, a distancia, en que el poseedor tiene la forma precisamente como ajena. En la primera se trata de un tener físico, y en la segunda de un tener psíquico.

Del mismo modo, y correlativamente, hay dos maneras de no tener. Existe un no tener físico, que consiste en carecer de una determinada forma, porque no se es sujeto de inhesión de la misma, y un no tener psíquico, que consiste, sencillamente, en no conocerla. Y así como puede ocurrir que, respecto de una determinada forma, un sujeto se halle en el caso del no tener psíquico y el tener físico, puede darse igualmente el caso inverso.

En este último habría que encuadrar la afirmación cartesiana: «yo conocía algunas perfecciones que me faltaban». Las consideraciones anteriores no habrán sido infecundas si ahora se intenta ver el sentido que la falta de tales perfecciones pueda tener, examinándola a la doble luz de la doctrina clásica que ha sido resumida y de la concepción cartesiana del sujeto cognoscente.

El «faltar», en efecto, implica los siguientes elementos:

1. Aquello a lo cual algo falta.
2. Aquello que falta.
3. La falta misma.

La naturaleza del segundo de los elementos permitirá explicarnos la del tercero y primero. Lo que en el punto de partida de su segundo argumento reconoce Descartes que le falta, son ciertas perfecciones *que conoce*. En consecuencia, la falta misma no puede ser ya un no tener psíquico, sino un no tener físico. Por otra parte, siendo así que conoce esas perfecciones, el ser a quien le faltan es un ser cognoscente, esto es, un ser psíquico. La situación es, por tanto, susceptible de ser definida, y con ello se habrá ganado nuevo rigor, de la siguiente manera: se trata de un no tener físico que afecta a un ser psíquico.

Precisa ahora examinar las exigencias del no tener físico, precisamente para conocer su compatibilidad o repugnancia con la concepción cartesiana del ser psíquico. Si del examen resultase lo último, habría que concluir la invalidez del punto de partida de la prueba en cuestión.

Consiste el no tener físico en carecer de una forma o perfección que, de ser tenida, habría de ser recibida *subiective*: esto es, en un sujeto de inhesión. Al recibirla, ese sujeto se comportaría *materialiter* respecto de ella, y ambos vendrían a constituir un cierto *tercero*, un *compositum* de forma y materia. Para nuestro caso, esto quiere decir que, aunque el sujeto a que afecta el no tener físico sea un ser cognoscente, habría de

comportarse (para estar afectado del correspondiente tener físico) como un sujeto físico, como materia a la cual la recepción de la forma vendría a evolucionar y actuar.

Pero la concepción cartesiana del ser psíquico hace imposible que éste sea también un sujeto de inhesión. La esencia y naturaleza entera de su propio ser se le ha aparecido a Descartes como simple pensar, y ello justamente constituye la última adquisición desde la cual filosofa cuando se lanza a la prueba de Dios. Descartes acaba de reconocerse a sí mismo como cosa que piensa, *res cogitans*, y en ese reconocimiento ha formulado su propia definición. Mas un ser cuya esencia y naturaleza entera consiste en pensar puede actuar tan sólo de sujeto cognoscente, y su tener, tanto como su no tener, se halla limitado al modo intencional y objetivo.

El hecho de que Descartes haya utilizado la fórmula *res cogitans* no autoriza a subrayar demasiado el primer término de la misma. Se olvida con frecuencia, cuando se quiere salvar del fenomenismo al pensamiento cartesiano, que la concepción del ser humano como algo cuya esencia y naturaleza toda consiste en pensar, no procede tan sólo de la eliminación del cuerpo y de todas las condiciones materiales, sino que es algo que viene impuesto, de una manera necesaria, por el propio punto de partida de la doctrina cartesiana. El «soy un ser que piensa» es la forzada conclusión a que había de llevar el «pienso, luego existo». El pensar, en que anclaba su existencia, debía llegar a ser, también, su esencia.

Ahora bien, al pensar sólo le es susceptible un tener, y, respectivamente, un no tener puramente psíquicos. Las perfecciones que Descartes dice conocer, pero no tener, no eran algo que simplemente le faltase, sino algo que necesariamente tenía que faltarle a un ente que, por su esencia, era incapaz de ser sujeto de inhesión.

Pero podría pensarse que con esto último, aunque la fórmula del punto de partida que aquí examinamos ya experimentaría una corrección, no se habría hecho, sin embargo, una objeción definitiva a la misma, sino, por el contrario, un especial refuerzo que la confirmase. Si no se trata sólo de que esas perfecciones conocidas le faltaban, sino también, y más rigurosamente, que tenían que faltarle, la fórmula «yo conocía algunas perfecciones que me faltaban» viene a sobrecargarse de razón.

Y, sin embargo, lo verdadero es justamente lo contrario. En rigor, Descartes no puede decir que tales perfecciones le faltaban o que no las tenía. Y lo grave es que no lo puede decir, ni de él ni de ningún otro ser. Del único ser de que está seguro en ese momento es de él mismo en cuanto ser pensante. Y ese su ser no le da pie para pensar en cosa alguna que pueda ser sujeto de inhesión. Respectivamente, el único tener del cual puede formarse, con pleno derecho, una «idea clara y distinta» es del tener cognoscitivo, intencional. Y, en consecuencia, del único no-tener de que ahora puede hablar es, precisamente, del no-tener cognoscitivo. Si alguna perfección le es conocida, ya la tiene sin más, y en la única forma en que el momento en que filosofa le autoriza a tratar de un tener.

¿Cómo es posible que en ese momento Descartes haya podido hablar de que le faltaban algunas perfecciones que conocía? Un no-tener distinto del no-tener cognoscitivo carece de todo sentido para un ser cuya esencia y naturaleza toda consiste

en pensar. Por otra parte, de otros seres cuya naturaleza les permitiese ser sujeto de inhesión, nada se sabe aún. En consecuencia, si Descartes ha entendido que le faltaban algunas perfecciones que conocía, ello sólo es posible como un abandono de la línea metódica de su pensamiento, que hasta ahora había venido manteniéndose en el marco idealista del sujeto. El reconocimiento de su imperfección sólo puede tener sentido fuera de la concepción del hombre como puro pensar. Y esto vale también para el primer argumento, donde el reconocer la imperfección juega un papel de primera importancia.

No es superfluo considerar aquí la índole misma de las perfecciones de que Descartes se reconoce falto. Son perfecciones tales, que en ningún modo admiten ser tenidas, esto es, que repugnan todo sujeto de inhesión. Ni aun la Divinidad puede tenerlas, porque todo «tenerlas» y no «serlas» implica recepción en un principio limitativo.

El problema que ha dado nacimiento a la segunda prueba cartesiana sólo tiene, por tanto, un sentido legítimo si se cambia el tener por el *ser*. En vez de afirmar, por ejemplo, que se conoce la omnipotencia y no se la tiene, se habría debido decir: «conozco la omnipotencia y no la soy».

¿Pero no sería éste el sentido del punto de partida que examinamos? Porque podría ocurrir que, en realidad, fuera esto lo que quiso decirnos Descartes, y en tal caso la situación experimentaría un importante cambio a su favor; al menos, se habría eliminado la dificultad sobre la que se apoya toda la crítica anteriormente ejercida. La incapacidad de la naturaleza humana, en la concepción de Descartes, para ser un sujeto de inhesión, ya no tendría ninguna trascendencia, puesto que no se trataría de tener o no tener una perfección, sino de serla o no serla.

Así las cosas, un seudoproblema se habría convertido en un verdadero problema. El punto de partida de la segunda prueba sería entonces éste: «conozco ciertas perfecciones que no las soy».

En rigor, sin embargo, tampoco resulta justo afirmar que no se es aquello que se conoce, puesto que conocer es, de alguna manera, hacerse lo conocido. Claro que esto se entiende, precisamente, según una condición restrictiva, por la que el ser conocido continúa siendo ajeno al cognoscente. Pero, ¿qué sentido podría tener esa restricción en el plano noético desde el que filosofa Descartes? ¿En qué modo lo que le es conocido podría serle ajeno?

No vale aquí la distinción entre el acto de conocer y el contenido conocido. Lo que únicamente se establece con ella es la diferencia entre el contenido mental y el hecho de pensarlo. Pero lo que es contenido mental ya no resulta ajeno. La distinción del *cogito* y el *cogitatum* no significa realismo alguno, puesto que aquello que es pensado puede ser tan subjetivo como el hecho mismo de pensarlo.

La única forma de entender que determinados contenidos mentales sean en rigor existentes como «ajenos» es que aquellas razones o naturalezas que hacen de contenidos mentales sean interpretadas, *primero* como existentes y luego como *pensadas.* Si el proceso es de orden inverso, como acontece en Descartes, no se tendrá otra cosa que el inútil intento de extraer realidad transubjetiva a partir de algo subjetivo y con

instrumentos puramente subjetivos.

Tampoco, pues, sería legítima la afirmación cartesiana que dijese: «conozco perfecciones que no las soy». Todo aquello que su ser puramente pensante fuese de hecho pensando, lo iría siendo al compás de su pensamiento. Lo único que sería suficiente fundamento de la independencia entitativa de los objetos de su pensar sería la propia realidad transubjetiva de esos objetos; pero una tal realidad es, por cierto, lo que la duda cartesiana, en función de cautela metódica, ha colocado «entre paréntesis».

Ahora bien; si se ha prescindido de ella, tampoco debe manejársela. Y, en definitiva, pues, se carece de toda razón para establecer una distinción entre ser algo y pensarlo, tanto si se considera la situación desde el punto de vista del sujeto (cuya esencia y naturaleza toda ha sido definida como pensar), como si se la ve desde el objeto (cuya índole ha sido definida, hasta el momento, como la de un mero contenido mental).

Para que algún valor tuviese un argumento, como es éste que examinamos, en el cual un sujeto intenta trascenderse según el procedimiento cartesiano, sería precisa la *petitio principii,* por la que se admitiese la validez de un punto de partida que ya habría de implicar y suponer una trascendencia.

EL PRINCIPIO DE LA INSUFICIENCIA DEL SER IMPERFECTO

Respecto del primer principio que fecundiza el punto de partida, la labor del examen es doble. Interesa, primero, determinar con todo rigor la *fundamentación* de que le hace objeto Descartes; de esa forma podrá acometerse la tarea de su valoración. En segundo lugar, precisa una insistencia sobre la índole misma de su contenido, no suficientemente visible en una primera inspección. Con esta segunda tarea se pasa a determinar el *sentido* de dicho principio.

1. *La fundamentación*

Lo primero que cabe advertir, como un rasgo común a las tres pruebas, es que todo su mecanismo demostrativo consiste en una argumentación por reducción al absurdo. Si el ser carente de perfecciones que conoce fuese la causa de sí mismo, se seguirían consecuencias contradictorias a su propio ser: he ahí, en sustancia, la clave de la demostración del primer principio.

¿Cuáles serían esas consecuencias contradictorias?

Si mi ser fuese solo e independiente de cualquier otro ser, me habría dado a mí mismo —piensa Descartes— todo lo demás de que me reconocía carente:

«... pues si yo fuese solo e independiente de cualquier otro ser, de tal suerte que de mí mismo procediese lo poco en que participaba del ser perfecto, hubiera podido tener por mí mismo también todo lo demás que yo sabía faltarme, y ser, por tanto, yo infinito, eterno, inmutable, omnisciente, omnipotente, y, en fin, poseer todas las perfecciones que podía advertir en Dios» (texto citado del *Discurso del Método*).

Una variante de esta fórmula es la de los *Principia,* donde se sustituye «lo que yo conocía faltarme» por todas aquellas perfecciones de que tiene en sí idea (se refiere a la cosa que conoce):

Dedisset enim ipsa sibi omnes perfectiones, quarum ideam in se habet.

La diferencia queda acentuada, por otra parte, con la sustitución de la referencia al yo por la referencia general a aquella cosa que conoce algo más perfecto que ella misma, con la que comienza la fórmula.

En las *Meditaciones* se mantiene la misma situación que en el *Discurso del Método,* dejándose oír de nuevo la voz de la subjetividad:

«... yo no dudaría de cosa alguna, no sentiría deseos, no carecería de perfección alguna, pues me habría dado a mí mismo todas aquellas de que tengo idea: yo sería Dios.»

No es explícito Descartes con ocasión de estos nuevos asertos. No nos dice por qué, si su ser fuese subsistente y por sí, se habría dado a sí mismo todas las perfecciones de que tenía idea. Examina, sin duda, Descartes algunas dificultades que podrían oponerse a su argumento, pero al refutarlas no llega, sin embargo, a manifestar las últimas *razones generales* en que se apoya su posición, sino sólo *motivos especiales* para destruir los ataques parciales de que se hace cargo. Así, contra la hipótesis de que las perfecciones que le faltan pudiesen ser acaso más difíciles de adquirir que las que posee, Descartes nos dice que no se debe imaginar tal cosa, porque mucho más difícil es que él mismo hubiese salido de la nada que poseer, por ejemplo, la omnisciencia.

Pero, aun sentado que tales perfecciones sean asequibles a un «por sí», no es ya evidente de suyo que tenga que poseerlas. Sin duda, si no las posee no es un ser perfecto, pero todavía no se ha demostrado que «ser por sí» y «ser perfecto» sean una y la misma entidad. Ni se lo ha demostrado, ni se lo intenta en ninguna ocasión. El argumento queda flotando, así, sobre la validez de unas premisas que no son evidentes de suyo.

Con esto ya se tiene bastante para una crítica negativa. No ocurriría lo mismo si el argumento formase parte de un sistema distinto al de Descartes, donde la pretensión de metodología se nos aparece proclamada como origen y esencia del nuevo estilo de filosofar. En otra parte podría pensarse que la falta de explícita fundamentación del principio examinado fuese más bien un mero expediente económico para evitar la repetición de principios ya formulados y demostrados en ocasión distinta. No es éste, sin embargo, el caso del sistema cartesiano, que hasta el momento nada ha dicho sobre esos posibles medios demostrativos, ni lo dirá después. Sería, no obstante, excesivo rigor el que aquí ejerciéramos si simplemente viniera a apoyarse nuestra crítica en esa falta de fundamentación. Más bien lo que debe hacerse es lo contrario: intentar rastrearla de alguna forma.

Y de alguna manera, en efecto, se la puede encontrar. Para ello basta tomar lo que Descartes nos dice sobre el procedimiento para conocer la naturaleza divina. Cuando (cf. texto citado del *Discurso del Método*) aleja del Ser Divino la duda, la inconstancia y todas las imperfecciones, Descartes alega:

«… puesto que mucho me holgara yo de verme libre de ellas».

Esto nos pone sobre la pista de una argumentación subjetivista, y por analogía con la simple mecánica humana de preferencias y repulsiones. Porque a él, Descartes, le acontecía así, así también debería acontecerle al Ser Divino. Con esto no se tiene aún una fundamentación del primer principio, porque lo que hasta aquí se ha conseguido, en el mejor de los casos, es legitimar la concepción de la naturaleza divina, pero no que ese Ser, concebido como Perfecto, según el procedimiento y las razones mencionadas, coincida precisamente con el Ser Por Sí. Sin embargo, se ha logrado dar con la clave para entender la forma como en Descartes se establece esa coincidencia. La fórmula más general de los *Principia* adolece de las faltas que antes tomábamos como pie para la crítica negativa; pero, en cambio, el *Discurso del Método*, donde la voz de la subjetividad se alza sobre la geometría sistemática, habla en tono bien claro. Si él, Descartes, fuese solo e independiente de cualquier otro ser, se habría dado a sí mismo todas las perfecciones de que tenía idea. Como esto es lo que le habría ocurrido a él, juzga, pues, que no es un ser por sí.

En definitiva, no se sale del sujeto. Toda excursión a fórmulas generales y objetivas queda, al cabo, radicalmente cortada con el recurso de una vuelta a la subjetividad. Lo grave se halla aquí en que con ese retorno a la subjetividad no se toma al sujeto como un *caso* en la serie de ejemplos que obedeciesen a las leyes generales. Descartes no apoya lo que nos dice de sí mismo sobre una legislación más amplia que hubiese de envolver necesariamente a otros seres. Lo que de sí nos dice lo dice porque él lo ve con incoercible evidencia, porque a su espíritu se le impone con la punzante energía de lo que cumple el requisito de la claridad y distinción.

El giro es fundamental y decisivo. En pleno rigor, no se trata de que Descartes apoye el reconocimiento de la insuficiencia de su ser sobre el principio general de que todo ser imperfecto depende de otro. Aquel reconocimiento sólo será posible apoyándose en este principio, pero en Descartes la situación se halla afectada de una esencial retorsión subjetivista, sobre la que precisa insistir.

Sin pasar a las fórmulas generales, Descartes piensa que, si él fuese autónomo y suficiente, sería perfecto. Le basta con esto. La razón se halla curvada sobre su propio ser y se alimenta de sí misma. ¿Para qué preguntar por una razón «objetiva» que fundamente y mida sus deducciones? Es la fuerza pregnante de su propia razón subjetiva lo que se las impone, como antes, en el «pienso, luego soy», era ella, de suyo y sin recurso a ningún principio objetivo general, lo que le había suministrado el punto de partida de toda su doctrina. De ahí que toda verdad venga a tener en el sistema cartesiano su último apoyo en algo de índole puramente fáctica.

En esto consiste la singular paradoja del racionalismo cartesiano, a la que una primera culminación en el voluntarismo teológico habrá de confirmar y delatar a todas luces. Es más interesante y más fecundo, para la historia del cartesianismo, insistir, sin embargo, en la contradicción inicial. De su examen podrán desprenderse algunas enseñanzas para nuestro tema, y, en general, para la confirmación de la índole esencial de todo racionalismo.

La apodicticidad tiene, junto a su noble condición, la miseria de un riesgo. Es el peligro de todo racionalismo. La pura necesidad objetiva de lo que es apodíctico corre el riesgo de ser entendida como *ímpetu psíquico*, por lo que el catador de las verdades universales anda siempre muy cerca de convertirse en un psicologista que reemplace la fuerza a la razón. En el sistema cartesiano lo apodíctico ha seguido ese sesgo declinante, reduciéndose pronto a mera facticidad. Lo vemos así ya en el propio criterio de la claridad y distinción, inspirador del sistema entero.

De esta forma, resulta que las verdades universales, incluso, se fundamentan en un hecho de orden puramente subjetivo: la simple fuerza con que se imponen al intelecto. Y, regresando a la cuestión que había quedado planteada, Descartes no necesita acudir a una ley general en la que apareciese universalizado el término medio para la demostración de aquel aserto según el cual, si su ser fuese solo e independiente, se habría dado a sí mismo todas las perfecciones de que tiene idea. No lo necesita, por dos razones:

1.ª Porque, sin demostración de ningún género, ese aserto brota espontáneamente de su propia razón con toda la fuerza de lo que en su sistema es llamado claro y distinto. Se trata de una de esas verdades cazadas en la intimidad del diálogo de la razón consigo misma; una verdad inmediatamente reconocida en pura autobiografía. Nadie duda que se daría a sí mismo todas las perfecciones, de estar ello en su mano: he ahí el sentido del pensamiento de Descartes.

2.a Porque todo recurso a una demostración por principios generales sería superfluo, si no un círculo vicioso, ya que todo principio más amplio cobraría evidencia sólo merced a un apoyo que es puramente fáctico y subjetivo, a saber: el contenido en el criterio de la claridad y distinción.

De suerte que el giro de que arriba se hablaba puede ser completado ahora en la forma de una justificación del principio general: «todo ser suficiente es ser perfecto», por el principio singular cartesiano: «si mi ser fuese un ser suficiente sería a la vez perfecto». Debe tenerse en cuenta que, aunque este último principio revista la forma hipotética, no es una simple conjetura. Descartes está absolutamente convencido de ello, como de todo lo que se le ofrece en la visión de su propia intimidad.

La crítica que aquí se intenta debe dirigirse, pues, hacia esa forma en que el pensamiento cartesiano se apercibe a la justificación de sus asertos. No bastaría una mera crítica negativa que señalase una falta de fundamentación explícita del principio. No sería suficiente, porque una detenida auscultación del trozo de doctrina que lo envuelve nos permite encontrar el eterno rumor subjetivo de toda la creación cartesiana, fundamentando a su modo, tal como acaba de ser expuesto, al principio en cuestión. Ese rumor ha nacido en el propio *cogito,* donde no se trata de una conclusión obtenida a partir de un silogismo cuya premisa mayor fuese «todo el que piensa, existe», sino de una simultánea captación intuitiva de la existencia y del pensamiento, o, en términos más rigurosos: de la existencia *en* el pensamiento. El cariz subjetivo, decididamente subjetivo y aun solipsista de este punto de arranque del sistema entero, refluye sobre la misma fundamentación del principio de que aquí nos ocupamos, y lo incapacita, en

consecuencia, para la prueba de un ser que, en la propia concepción cartesiana, trasciende íntegramente la naturaleza del que lo piensa e intenta probar. El Ser Perfecto no pasa de ser una pura creación mental cuando la prueba en que se culmina ha partido de un principio que sólo puede establecer una simple presunción analógica por semejanza con lo que de sí piensa un ser recluido en un pensamiento que se limita a sus propios productos.

2. *El sentido*

Establecidas las consideraciones para una elucidación del valor del principio inicial de la prueba, es necesario ahora un examen del tema de su *sentido;* cuestión ésta que puede ser abordada con plena independencia respecto de la primera. De cualquier modo que se conciba el valor del argumento cartesiano, es éste susceptible de una consideración que indague su sentido en la totalidad de las pruebas teológicas acumuladas hasta Descartes.

El principio inicial del argumento da pie a una interpretación que podría aclarar con bastante justeza el significado de la prueba entera. Tal interpretación se desprende de un análisis comparativo del argumento que estudiamos con la denominada Cuarta Vía tomista de la existencia de Dios. De la comparación puede obtenerse, en efecto, este resultado: el segundo argumento cartesiano constituye una fórmula económica y *sui generis* de la Cuarta Vía. Ello no quiere decir, claro es, que Descartes hubiese llegado a proponerse conscientemente la elaboración de esa fórmula económica o esquema del argumento tradicional. Basta con que de alguna manera el peso de la tradición escolástica haya gravitado sobre su pensamiento para que sea justo intentar una aclaración del sentido de la segunda prueba cartesiana a la luz de un examen comparativo con la Cuarta Vía.

No es ésta la ocasión de insistir sobre la influencia del pensamiento escolástico en la doctrina cartesiana, por otra parte sobradamente confirmada por la historiografía más reciente. Más bien lo que precisa aquí es examinar los puntos de discrepancia que puedan ser advertidos, en beneficio de una comparación entre el argumento clásico y su fórmula abreviada cartesiana. Por de pronto, el eje central de la comparación nos lo suministra el llamado procedimiento aviceniano de la Cuarta Vía. Se parte en él de la referencia de una determinada perfección a su límite. La perfección aminorada es puesta en relación comparativa con su limitación. Es una situación pareja a la que encontramos en Descartes. El autor del *Discurso del Método* pone en parangón su entidad con la idea del Ser Perfecto y se ve obligado a reconocer su imperfección. Allí, en la prueba clásica, se dice que una perfección no puede ser la causa de su propio límite; aquí, en el argumento cartesiano, se establece que un ser imperfecto no puede ser único y autónomo, sino dependiente de otro. Pero con estas coincidencias se dan también discrepancias que urge analizar con todo rigor.

El procedimiento aviceniano de la Cuarta Vía compara con su límite la perfección aminorada tenida por cualquier ser. Descartes también repara en la limitación de su

entidad, y precisamente por reparar en ella surge el problema que ha dado nacimiento a la segunda prueba (¿cómo podría ser yo la causa de mi propia imperfección?). Pero la diferencia está en que, mientras que en el procedimiento aviceniano el *sujeto* de las aminoradas perfecciones puede ser *cualquier ente,* en la dialéctica cartesiana esas perfecciones son sólo las del *sujeto pensante* que las considera. Y la especial condición de ese sujeto pensante imprime, a su vez, al argumento un sello inconfundible, que nuevamente le distingue de la prueba clásica. Constituye una suerte de reduplicación de la subjetividad, por la que sólo resulta legítimo hablar de las perfecciones «conocidas». Mientras la prueba clásica parte de cualquier clase de perfecciones (con tal de que éstas sean *simpliciter simplices*), el argumento cartesiano sólo puede partir de perfecciones que reúnan esta doble condición: tener como sujeto al ser pensante y ser, de hecho, conocidas. La discrepancia se resume, pues, en una *limitación* y un *complemento.*

Por la primera, Descartes sólo puede iniciar su procedimiento desde sus propias aminoradas perfecciones subjetivas (él preferirá llamarlas «imperfecciones»). Por el segundo, el carácter de ser-conocidas, de esas perfecciones, pasa a constituir una parte integrante de la argumentación.

Resulta, pues, plenamente legítima la consideración del argumento cartesiano como una fórmula *sui generis* de la Cuarta Vía. Precisamente, como la única forma posible de esa prueba clásica en el marco del idealismo incipiente. De ahí su orientación especial, por la que más se le ve dirigido a la superación de la soledad del yo, que a elaborar, de suyo y propiamente, una teología.

En esta nueva formulación de que la hace objeto Descartes, la prueba clásica se empobrece en su punto de partida y se tiñe de subjetivismo. El ser-conocidas, de las perfecciones de que en ella se parte, es, como antes se dijo, ingrediente formal de la argumentación, ya que en ésta se parte del principio por el que, de ser autónomos y suficientes, nos daríamos a nosotros mismos todas las perfecciones *de que tenemos idea.* Ello implica que el no conocerlas nos disculparía de no tenerlas, y el hecho del conocimiento juega, en consecuencia, un papel decisivo, lo que no acontece en la formulación escolástica, donde en todo caso no pasaría de ser una simple condición. En cuanto al empobrecimiento del punto de partida, la prueba cartesiana, históricamente considerada, se nos aparece como la última fase de un proceso de simplificación de la dialéctica de las perfecciones. Tal dialéctica fue iniciada por Platón, estableciendo una escala jerárquica por donde se ascendía desde la belleza sensible hasta la perfección del Sumo Bien. San Agustín habrá de insistir en ella. El Aquinatense vino a cumplir una primera simplificación, que consistió tan sólo en eliminar la escala, conservando, no obstante, la referencia a toda suerte de perfecciones *simpliciter simplices*. Ni un solo ser quedó fuera del encaminamiento tomista a la Divinidad. Si se quiere, lo único que se hizo fue incluir en un solo escalón a todas las perfecciones aptas para la prueba, y luego constituir los otros con dos principios metafísicos que fecundizaban aquel dato inicial. Descartes, por el contrario, parte exclusivamente de aquella entidad, que es la *res cogitans,* y los principios de que intenta valerse para fecundizar ese dato pierden toda ambición ontológica al encontrar su fundamento último, no en la misma estructura del

ser, sino en la *fuerza* de un pensamiento puramente subjetivo.

CONCLUSIÓN. —PLANO NOÉTICO Y PUNTO DE PARTIDA

El segundo argumento teológico de la filosofía cartesiana constituye un esfuerzo por alcanzar la trascendencia desde la soledad del yo. Las estructuras del punto de partida y del primer principio que ha fecundado a éste permiten advertir esa doble condición subjetiva que consiste en anclar en la inmanencia y movilizar, al comienzo, instrumentos de orden puramente inmanente también. Sobre ese estrato básico, de índole subjetivista, monta luego un proceso que se ha tomado a las pruebas teológicas de inspiración metafísica realista (principio de la imposibilidad de una serie infinita de causas esencialmente subordinadas en el presente).

No ha sido tratado aquí ese proceso posterior en que culmina la argumentación cartesiana, porque el único reparo que habría podido hacérsele es el de hallarse falto de suficiente explicitación; y ello si no se atiende a las alusiones hechas por Descartes al tema de la conservación y que pueden interpretarse como dirigidas a determinar la serie infinita de causas como una subordinación infinita de causas *per se,* precisamente, por infinita, imposible.

No habiendo, pues, reparo sustancial que oponer a esa segunda parte del argumento, resulta tanto más extraña su articulación con la primera. Con ella viene a quedar constituido un extraño mestizaje que hace del argumento cartesiano el punto de confluencia de dos opuestos estilos del pensamiento filosófico. Tales estilos, incompatibles, radicalmente dispares, no pueden integrar más que un conglomerado, al que debe negarse el carácter de prueba rigurosamente demostrativa.

La dimensión puramente subjetiva, cerrada en la inmanencia, del punto de partida y del principio de la prueba, no es susceptible de ser trascendida con la adición de un principio metafísico (el segundo del argumento), que en el sistema donde es movilizado sólo puede tener algún valor si en último término se apoya sobre los mismos supuestos que aquel punto de partida y aquel primer principio. Pero acontece que tales supuestos carecen, según se ha comprobado, de toda capacidad para una auténtica y rigurosa trascendencia.

La crítica aquí ejercida sobre el argumento cartesiano no implica, sin embargo, una descalificación de toda prueba de Dios que tome como inicio de su proceso a la misma entidad del sujeto pensante. En consecuencia, no sería justo decir que el argumento que estudiamos peque en su propio punto de partida. No existe inconveniente en arrancar del yo, en tomar nuestro ser como objeto, para inmolarlo a la Divinidad en el incruento sacrificio de una prueba teológica. El error cartesiano no consiste en que el argumento se inicie en la subjetividad, sino en que ese argumento es subjetivista. Porque es posible, en efecto, partir del yo y aplicar a un tal punto de partida principios de carácter plenamente realista y trascendente. Basta para ello con no haber renunciado antes a todo ser que no sea el del propio sujeto. La reducción al yo no sería entonces un expediente obligado,

sino una simple y mera preferencia.

Quedan así establecidas las bases para una distinción que podría ser de utilidad en el problema de las relaciones entre Crítica y Metafísica. Son sus términos los conceptos de *plano noético* y *punto de partida* de una prueba.

¿Puede emprenderse la Teología desde un punto de partida cualquiera? Todo ser, por precario y deficiente que sea, como por encumbrado que se encuentre, posee la necesaria virtualidad para elevar a Dios nuestro intelecto. No cabe, en cambio, decir otro tanto de la disposición intelectual con que se aborde el intento teológico. Si esa disposición es la que consiste en profesar el subjetivismo, ningún artificio de prueba podrá llegar a concluir legítimamente en la Divinidad. Partir del yo no significa, empero, necesariamente, subjetivismo. Si el yo ha sido seleccionado en el contexto de otras realidades igualmente admitidas, se habrá hecho algo completamente irreducible a una tarea que consistiese en partir forzosa y obligadamente de él, por no quedarnos otros sectores de realidades, de cuya existencia tuviésemos una plena y absoluta certeza. Tomar al yo como punto de partida de la prueba teológica es cosa *que puede hacerse* dentro de una concepción epistemológica realista, pero que *hay que hacer* en el seno de una epistemología idealista.

Resulta así que el punto de partida guarda, de suyo, una cierta indiferencia respecto de la eficacia de la prueba teológica. Todo depende de la situación epistemológica en que el punto de partida aparezca inscrito. A esa situación epistemológica es a lo que llamo «plano noético», y vale entender con esta expresión tanto la solución definitiva que se haya dado al problema de la trascendencia del conocimiento, como el momento determinado en que se halla la epistemología cuando a esta disciplina se la concibe como un proceso que culmina en la admisión de la realidad del mundo externo. En tanto sólo se esté seguro de la existencia del yo y sus pensamientos, el plano noético será puramente subjetivo. Y toda argumentación que inscriba en él su punto de partida será una argumentación «subjetivista». En el caso del segundo argumento teológico cartesiano, el punto de partida es subjetivo, y su plano noético, subjetivo también. Pero el carácter subjetivista del argumento en su primera parte, y que le hace incompatible con la causalidad extrínseca intentada en su segunda mitad, se fundamenta no en el punto de partida, sino precisamente en la índole subjetiva del plano noético en que éste se inscribe.

El conocimiento de la intimidad en Karl Jaspers

I. LA EXISTENCIA Y EL SER

El pensamiento filosófico de Karl Jaspers suele ser presentado, según las etiquetas usuales, como una especie particular de la llamada «filosofía de la existencia». Al encuadrarlo de esta manera se quiere significar, primariamente, que lo buscado por el tardío discípulo de Kierkegaard no traspasa los límites de una elucidación de la humana manera de ser, en detrimento del interés por el ser mismo, suprema y esencial aspiración de toda empresa cabalmente filosófica.

Algo muy semejante parece haber ocurrido con las doctrinas de Heidegger, víctimas también de una inconcreta acusación de antropologismo, aunque más pronto liberadas de ella. En uno y otro caso es indudable que la exterior factura del sistema provoca, en buena parte, la mencionada interpretación; y, más especialmente para Jaspers, es oportuno añadir que lo que hace de eje y centro doctrinal de todo el aparato ideológico es, en efecto, el tema de la *existencia*, esto es, la cuestión concerniente a la manera peculiar de ser que en su interior reviste el ser humano.

Ello no obstante, permanece el hecho de que ambos pensadores, por caminos distintos, pretenden enlazar ser y existencia, sorprendiendo su oculta conexión en el único ser que se interroga por «el mismo ser»; sólo que esta pregunta —y de ahí su cariz existencial— es simultáneamente concebida como una dimensión del «ser sí mismo» en el que se establece y configura la realidad de la subjetividad humana. Con lo cual la pregunta por el ser equivaldría a ejecutar el acto cardinal de la existencia. Y en esto queda todo el subjetivismo antropológico de que es lícito hablar al referirnos a la singular manera en que Jaspers y Heidegger han abordado el tema capital de la ontología.

La misma denominación con que se designa a esta especial modalidad de filosofar «es engañosa —ha declarado Jaspers— en la medida en que parece restrictiva; la filosofía no puede nunca querer ser otra cosa que la antigua filosofía perenne»[224]. La búsqueda del ser, viejo designio de la sabiduría humana, gobierna así, de una forma temática, el pensamiento que pretende aclarar la estructura de la existencia. Se trata, pues, de una manera nueva de abordar la cuestión en torno a la cual gira, en muy diverso modo, la integridad del pensamiento filosófico.

Entrañar el ser en la existencia, dejando a salvo su carácter trascendente —tal y no otro es el empeño de Jaspers—, significa, sin duda, un acontecimiento insólito en la historia intelectual de Occidente. El agudo sentido de la existencia y de la vida humana, que para ello se requiere, no elimina, sin embargo, el problema del ser; antes lo subraya y acentúa de un modo original, merced al cual queda comprometida en el problema la misma realidad del que cuestiona. Todo el alcance de la filosofía jaspersiana de la

existencia es, de esta suerte, un replanteamiento del problema del ser.

Plantear el problema del ser no ha de entenderse aquí como un mero episodio intelectual más o menos reiterable dentro del curso de una vida humana. Tampoco es, en rigor, una simple «cuestión» lo que con él se establece; de suerte que, al ponerla, nos limitásemos a formular una estructura objetiva, enteramente abstracta, respecto de la cual la situación subjetiva congruente fuera sólo la duda o vacilación del entendimiento.

La posición del problema del ser difiere, por esencia, de la que conviene a los juegos meramente conceptuales entre ideas universales y argumentos de índole puramente lógica. La realidad subjetiva que en esa posición se compromete es la totalidad de la existencia humana, en la medida en que ésta queda afectada desde su misma raíz[225]. El problema del ser es, en suma, problema de la intimidad, porque es en ésta donde reside el impulso inicial que nos mueve a ponerlo. Lo cual, naturalmente, ha de entenderse en el sentido de la originación y no en una significación estrictamente temática, aunque esto último en virtud de especiales conexiones, se dé también de hecho en el desarrollo del pensamiento de Jaspers, como habrá que mostrar.

El planteamiento del problema del ser tampoco surge en la subjetividad humana a partir de cualquiera de los estratos que en ella se articulan. Es, por supuesto, absolutamente insuficiente el mero nivel vital de la existencia, si por vida se entiende la que lo es en un sentido estrictamente biológico. Pero tampoco basta, como ya arriba se indicó, el puro nivel intelectual.

La concepción de Jaspers acerca del papel del entendimiento se halla fuertemente influida por la crítica kantiana, y, en realidad, comparte la inspiración central del positivismo como doctrina que atañe al valor objetivo de la razón. El individuo humano instalado en un nivel puramente intelectual sólo se ocupa de comprender científicamente el orden de los fenómenos, mientras que el ser trasciende esencialmente todo lo que es empírico.

El problema del ser nace únicamente en el nivel de la libertad, y sólo desde ella es posible entenderlo y plantearlo. El individuo libre es aquel en que existe un impulso originario, inagotable, hacia su propio ser. Nunca es el ser en él algo dado y perfecto. En la medida en que es libre, busca el hombre el ser; y esta búsqueda es justamente el movimiento mismo de la existencia siempre lanzada más allá de sí, y, por tanto, siempre «posible»[226]. Por ello mismo, la existencia, íntegramente asumida en el nivel de la libertad, nunca representa una objetividad empíricamente determinada. Su ser es problemático. De ahí que para el hombre, en su dimensión de existencia libre, el problema del ser no constituya un puro juego intelectual abstracto, sino que sea realmente la manera en que toma plenaria conciencia de su condición íntima.

2. LA AUTOCERTEZA EXISTENCIAL

No obstante el esencial problematismo del ser humano, el cual se constituye en la existencia por modo de libertad personal, nuestro ser se mantiene, a lo largo de todo su

despliegue, en una situación de fundamental *certeza*. De aquí una dimensión que paradójicamente se integra en la realidad de un ser siempre en trance de hacerse.

Acontece efectivamente al hombre —a cada uno de los sujetos irreduciblemente singulares— estar «seguro de sí». Esta seguridad, que constituye la certeza misma sobre la cual descansa la existencia, es, por de pronto, el ineludible supuesto de toda vida humana. Cada hombre reposa sobre ella, como en la tierra el árbol.

Afincado el sujeto en su propia seguridad, pero vertido al mundo circundante, no observa de ordinario esa extraña postura de su ser consistente en estar en sí mismo, encaramado sobre su certeza. No es ésta, pues, lo que el sujeto vive, sino aquello instalado en lo cual, es decir, desde lo cual, le es posible vivir. Latente bajo los actos del sujeto, la certeza de sí se manifiesta, en suma, como algo entrañado en la existencia y que hace de pedestal para la estatua humana.

Urge declarar que tal certeza nada tiene que ver con la evidencia intelectual del *cogito*, la cual implica ya una reflexión[227]. Trátase aquí de algo existencial y radicalmente primero, fondo secreto desde el cual emerge la peripecia entera de la vida. Estar cierto de sí no significa, pues, tener la firme convicción de que hay una vida determinada: para cada cual, la intransferiblemente suya, sino hallarse implantado en el contenido real de esa seguridad, nutrirse de él. En su virtud, representa aquel acto incesante y primario, gracias al cual nos encontramos vitalmente erectos sobre el yo respectivo.

El efecto formal de la certeza de sí es, por tanto, un cierto descansar el yo en sí mismo, que, desde luego, no ha de ser entendido en la acepción idealista, ni tampoco requiere la menor dosis de tensión o violencia. Es lo más natural de cada yo, y aun los seres provistos de las más modestas fortunas intelectuales lo realizan con soberana facilidad.

Muy diferente de ello es, sin embargo, pretender adentrarse en la interior sustancia de esa seguridad.

¿Cuál es su fundamento? ¿En qué consiste, para la luz y claridad mental, ese íntimo «yo» que afinca en sí, última clave de articulación del organismo entero de «mis» actos?

Plantearse tamaño problema significa, ante todo, abandonar la habitual postura en que el yo respectivo se encuentra. Cómo ocurra de hecho esta fundamental vacilación y cuáles sean los elementos empíricos, antecedentes o consiguientes, que la cortejan, es cuestión que no importa para el caso. Con ello queda dicho que el problema subsiste aun cuando se encontraran completamente determinados aquellos elementos; cosa, por lo demás, harto difícil. Inversamente: la posición radical del problema arroja nuevas y decisivas luces para la integración de los mismos en la unidad de sentido de la vida humana. Ya que es, en efecto, ésta, en su dimensión más honda, lo que aparece comprometido en la pregunta; y ello de una manera singular, que la hace por completo heterogénea de las demás cuestiones y problemas humanos.

La pregunta que el yo se hace a sí mismo cuando interroga por el fundamento de su propia seguridad, afecta inmediatamente a la certeza íntima de la existencia. Y en la medida en que es, aunque extraña, una pregunta humana, exige indudablemente la respectiva sustentación sobre la base de la certeza radical de sí. Pero es esta misma

certeza lo que audazmente problematizamos cuando hacemos del fondo original de nuestro ser el objetivo de nuestra demanda. De aquí ya una primera respuesta, que enuncia en forma vaga, todavía demasiado general, la sorprendente condición del yo: la existencia es el ser que, apoyado en sí mismo, puede interrogarse por sí propio.

Semejante definición —si como tal se la quiere tomar— es, desde el punto de vista metodológico, un puro sacar fuerzas de flaqueza. Su sentido consiste, en efecto, en maniobrar hábilmente sobre el mismo problema del yo, haciendo de él, merced a una estratificación de la conciencia, la respuesta, aparentemente tautológica, a la pregunta por el sí mismo existencial. Pero esa respuesta nos descubre ya algo sobre el modo de ser de nuestro yo. Sino que eso mismo que descubre se halla marcado por el carácter de una reiteración que, en un dominio de posibilidades puramente lógicas, nos llevaría a una serie indefinida de preguntas y afirmaciones.

De un modo general, cabe decir que no ya sólo la interrogación por nuestro propio ser, sino toda pregunta que podamos hacernos, implica de una forma necesaria la peculiar estructura de la subjetividad humana. La posibilidad de la pregunta es una dimensión privativa del modo de ser que conviene al hombre. Ni Dios, por exceso, ni los seres infrahumanos por defecto, están en situación de establecerla. De donde se desprende que tan legítima es la definición que considera al hombre en cuanto ser que pregunta por sí mismo, como aquella otra, más amplia, según la cual el hombre es el ser al que conviene preguntar en general.

Hay, sin embargo, un cierto privilegio en la pregunta existencial por sí, sobre todas las otras cuestiones que el hombre puede proponerse. La existencia se constituye, según Jaspers, merced a un salto o acto de trascender por el que se desgarra del tejido puramente objetivo de la cosas en torno y entra dentro de sí[228]. Al preguntarnos por nuestro propio ser, esto es, al inquirir el fundamento de la autocerteza existencial, deja ésta, por tanto, de funcionar como el impulso que nos lleva hacia fuera. Sin duda alguna, sigue valiendo como aquello que actúa de base sobre la cual se erige el acto de preguntar por sí mismo. Pero ya esta pregunta, que es la extrañeza acerca de nuestro ser, súbitamente nos entraña en la intimidad respectiva.

Formular esa insólita y entrañable pregunta que cada cual dirige al fondo de sí mismo —vale decir, plantearla de un modo riguroso, con plenitud de conciencia— es justamente la gran hazaña de la filosofía: «la osadía de adentrarse en la insondable base de la certeza que el hombre tiene de sí»[229]. Otras formas más turbias de acercamiento al privativo origen de cada existencia pueden valer también como una efectiva constitución del salto a la intimidad; mas no son propiamente, como tales, lo que establece o define por esencia la actitud filosófica.

Es conocida la extraordinaria eficacia que sobre el pensamiento jaspersiano tienen las ideas, típicamente antihegelianas, de Kierkegaard y Nietzsche. Ambos representan para Jaspers la voz de la subjetividad humana en protesta frente al sordo objetivismo que se vuelve de espaldas al drama de nuestro ser. Pero ellos, que son «la excepción», no pueden ser la filosofía. Por el contrario, Descartes, que tuvo palpitante en sus manos el tema de la subjetividad e inexplicablemente lo dejó huir, ha servido egregiamente al

imperativo de la claridad racional, la cual es ineludible condición del pensamiento filosófico. Una fecunda renovación de éste sólo es posible así, tras la experiencia moderna, conjugando el afán de claridad con los intereses del tema de la subjetividad humana. He ahí, por cierto, la intención de Jaspers, considerada en su perspectiva histórica y en la doble vertiente, según la cual pretende aparecer definida en su textura sistemática[230].

3. LOS LÍMITES DEL OBJETO

El quehacer filosófico tiene, pues, su objetivo en la elucidación de la certeza existencial de sí. Bucear en el fondo de nuestro ser, perseguir sus recónditos senos allende los disfraces objetivos que lo encubren; tal es la empresa que, sin perder jamás de vista la significación y el alcance del ser, acomete el filósofo de la existencia.

A la pregunta por la estructura del yo no le basta con responder, de una manera puramente formal, señalando el carácter de único ser capaz de interrogar, que es privativo del hombre. Ni tampoco le ha sido suficiente advertir que es hacia sí mismo a donde tiene que dirigir, ante todo, la operación de preguntar. Ha sido todavía necesaria una tercera precisión conceptual, en virtud de la cual la existencia se presenta a sí misma no como el ser que *puede* preguntarse por sí propio, sino precisamente como aquel que necesariamente *debe* hacerlo. Sólo en virtud de la extrañeza de sí se hace la existencia realmente existente, es decir, algo que se percibe como excepción frente al mundo de objetos circundante y respecto de lo cual ese mundo se constituye como entorno.

El salto existencial o adentramiento en el origen de la intimidad humana convierte a la subjetividad puramente empírica del yo, que es un cuasi objeto, en subjetividad auténtica y rescatada a la circunstancia. Lo que nos lleva a la intimidad es, de esta suerte, un acto de trascender que cada cual debe hacer por sí mismo y en el que nadie puede sustituirle[231]. Cosa distinta es que alguien tenga la facultad de suscitarlo: lo cual ocurre a veces en virtud del influjo intersubjetivo que especialmente dimana de las grandes personalidades. En este caso no se trata de que un sujeto sustituya a otro en el adentramiento hacia el sí mismo, ni de que sea prefigurada con el ejemplo la manera en que ello debe hacerse. Únicamente, que la presencia de un existente definido y vigoroso contagia a una subjetividad y favorece la ejecución, siempre personalmente matizada, de la plenaria posesión de sí. (Dentro de esta misma dirección se mantiene, en último término, la verdadera fecundidad que para el ser del existente humano tienen, según Jaspers, los ensayos de asimilar el pensamiento filosófico del pasado.)

El cariz personal de semejante acto de trascender únicamente se revela en su completa singularidad cuando se advierte que no es una simple operación *cognoscitiva* de la intimidad humana, sino, ante todo y fundamentalmente, un acontecimiento *constitutivo* de ella[232]. En rigor, la única forma en que la existencia puede hacerse consciente a sí misma es la que consiste en hacerse, sin más, a sí propia, es decir, al sobrepasar el mero nivel del individuo empírico para entrar dentro de sí como ser que se opone a la totalidad

del «mundo». Pero esto significa que la existencia no es un simple objeto. A diferencia de lo que es meramente objetivo, la existencia carece de un estatuto empírico. Por ello mismo, nunca está ahí presente como la realidad del ser mundano que la acompaña y con el cual está continuamente en relación.

El acto de trascender hacia sí mismo hace que el yo deje de ser un mero *Dasein* para convertirse en una *Existenz*[233]. Lo que equivale a decir que en esta especie de autotrascendencia el yo se pone a sí mismo como subjetividad, oponiéndose al mundo objetivo al que físicamente pertenece. El nacimiento de la existencia es una fractura dialéctica, un desgarrarse una entidad de otra con la que simultáneamente entra en relación. Por consiguiente, no hay ningún proceso. Todo ocurre de una vez, en un episodio único en el que la existencia, al tiempo de evadirse a lo objetivo, se enfrenta a él y, por ende, resulta situada.

Ese canje dialéctico de relaciones, que van del sujeto al objeto, constituye el núcleo mismo de la estructura de la existencia. Y su sentido viene determinado por el valor que en la realización de ésta cobran efectivamente los límites del ser objetivo. ¿Es existir una completa superación de la objetividad, o se mantiene en él, por el contrario, alguna suerte de realidad objetiva ineludible? Esta pregunta es realmente equivalente a la indagación del factor subjetivo que corresponde a la intimidad humana. ¿Tiene sentido una intimidad absoluta y plenamente extraobjetiva? Y en el caso de que esto fuera posible, ¿podría hablarse de alguna clase de conocimiento del ser íntimo del hombre? Esta última pregunta es, en realidad, doble. No sólo cabe hablar de un conocimiento de la intimidad por sí misma, sino que también es lícito, en principio, señalar una presunta noticia de la subjetividad ajena.

Procediendo con orden, según la conexión del propio pensamiento jaspersiano, conviene establecer inicialmente la esencial diferencia entre el ser de la *Existenz*, que es, en último término, el de la intimidad, y el que formalmente corresponde a la naturaleza del «objeto». Por tal entiende Jaspers lo que se encuentra dado y establecido; no sólo en una acepción relativa, es decir, ante una posible subjetividad, sino en sí mismo y de suyo. Naturalmente que este «sí mismo» no ha de ser entendido más que de una manera metafórica, ya que los seres no subjetivos se encuentran desprovistos de verdadera interioridad. El objeto es, así, no tanto lo que hace de término intencional de una actividad subjetiva —aunque también esta acepción se conserva en otras ocasiones—, cuanto lo que posee una estructura o realidad acabada[234]. Pues bien; la existencia, para Jaspers, no solamente es distinta del objeto así entendido, sino que por de pronto es formalmente definida como lo que se opone a él; definición negativa que apunta ya a la modalidad intrínseca del ser de la existencia, siquiera sea de una forma contornal: «la existencia es lo que nunca es objeto», sino precisamente «*origen*, merced al cual yo pienso y obro»[235].

No lo pensado, pues, ni lo producido, sino la raíz y el manantial de la actividad subjetiva. Lo que añade inmediatamente Jaspers en el texto citado puede prestarse a equívoco, pero es realmente identificable con lo que se acaba de señalar: «acerca de lo cual —sigue refiriéndose a la existencia— yo hablo en series de ideas que nada

conocen». ¿Significa esto que la nuclear realidad del sujeto escapa a toda posible aprehensión? Una primera respuesta vendría favorecida por el hecho de la irreducible singularidad de la existencia. Según lo cual, la pretensión de conocer la intimidad humana habría de fracasar necesariamente siempre que se procediera con instrumentos gnoseológicos de carácter abstracto y universal, como son las ideas y todos los esquemas y combinaciones puramente conceptuales establecidos con ellas.

Una tal interpretación del fragmento doctrinal consignado no dejaría de tener validez propia dentro del pensamiento jaspersiano. Y hasta puede beneficiarse con argumentos que pertenecen a sistemas filosóficos de muy distinto cuño. Pero lo que aquí importa es más bien el sentido relativo que se desprende de la inserción de esta aparente declaración agnóstica en el contexto que la engloba. Y, de ese modo, lo que con ella se quiere significar es que el ser de la existencia no consiste realmente en lo que de ella se piensa cuando sobre ella pensamos, por sutiles que sean los conceptos que pretenden captarla, sino al revés: que el ser de la existencia es justamente el que hace pensar, sobre ella misma, o sobre cualquier otro ser; lo que en definitiva equivale a afirmar que la existencia no es «objeto», ni aun siquiera para sus propios pensamientos, sino siempre el sujeto y la fuente de donde emanan todas nuestras actividades.

Pudiera desprenderse de aquí la conclusión de que la existencia se limita a una función originativa que la vierte por completo a su actividad, de tal manera que su ser se agotase en producir efectos. En tal caso, la existencia sería ajena a sí misma, y aunque no fuese objeto se hallaría realmente objetivada por la estructura de su actividad. Ahora bien, ¿puede ser esto un ser que se constituye como tal justamente en un acto de vuelta hacia sí mismo? La diferencia entre la mera subjetividad empírica, que aún no se ha levantado hasta el nivel de auténtica existencia, y aquella otra subjetividad que se rescata a sí misma al trascender, quedaría por completo eliminada. Y la naturaleza o condición originaria del «yo» en nada sería distinta del carácter también eficiente y productivo que sin duda poseen otros seres desprovistos de subjetividad.

La manera de ser de la existencia reclama el «para sí» de lo que es subjetivo. Gracias a este sentido interno que la subjetividad tiene, se hace posible que el yo penetre en sí, lo cual no es otra cosa que poseerse de algún modo a sí mismo o —lo que es igual— relacionarse consigo mismo en el secreto ámbito de la interioridad. He aquí por qué el texto que nos ocupa viene a terminar de esta manera: «la existencia es aquello que se relaciona consigo mismo y, por ende, con su trascendencia».

Existir significa, por tanto, primariamente, trascender. Y no, por cierto, un trascender hacia fuera, parejo, por ejemplo, al que en cierto modo constituye la dirección de la intencionalidad de la conciencia. El trascender del existente como tal es un venir a sí, por el que sale de la condición empírica para coincidir con la realidad originaria e interior de un ser que auténticamente se siente excepcional y único. Relacionarse consigo mismo es igual que trascender la objetividad encubridora de la íntima entraña del sujeto.

La trascendencia de sí o hacia sí —el salto existencial— representa entonces una superación del objeto y sus límites. Es el acto por el que efectiva e inmanentemente se constituye el sujeto como plenaria singularidad. De ahí que si por ser se entiende el que

habitualmente atribuimos a los meros objetos —vertidos, como estamos, empíricamente, a la consideración y manipulación de los mismos—, tenga entonces sentido afirmar, como hace Jaspers, que «la existencia no es, sino que puede y debe ser»[236]; si con ello se expresa únicamente que no siendo su ser de índole unívoca a la del objeto, el cual está acabado y definido, necesita del acto originario de trascender hacia sí para que realmente se constituya como sujeto. Mientras esto no ocurre, la existencia se encuentra sólo en posibilidad de ser.

El hombre, pues, no está siendo una existencia. Es ésta una sutil y nobilísima manera de ser que se da únicamente con la posición del acto que la funda. Cada vez que este acto nos falta nos encontramos fuera del yo auténtico. Por la misma razón, sólo conocemos la existencia en el acto de constituirla, no siendo posible discernir el momento estructural cognoscitivo del que pudiéramos denominar efectivo, ya que, en rigor, ambos son una y la misma cosa.

4. EL IDIOMA DE LA SUBJETIVIDAD

La verdadera superación del objeto, que se produce en el acto de trascender, nos conduce a un dominio o recinto privado y singular, patente y manifiesto para el yo respectivo, pero que roza los límites de lo que es lógicamente inefable. A diferencia de los objetos, que por principio son racionalmente definibles, la condición de la existencia parece rechazar todo lenguaje universal e ideológico. ¿Es ello realmente así? ¿No afectaría esto a la propia manera de ser de la existencia?

Por el momento hagamos constar que para Jaspers la forma de conciencia que se hace cargo de la intimidad subjetiva es trascendente y distinta de la que nos hace posible la percepción de lo objetivo. Para lo que no es más que objeto o se mantiene en el plano de la objetividad, la función perceptiva adecuada es la que Jaspers denomina «conciencia en general»: *Bewusstsein überhaupt*[237]. Esta modalidad de la conciencia, que es, por cierto, la única a que parecen referirse los filósofos idealistas desde un ángulo de visión exclusivamente formal, se opone a la «conciencia absoluta» (*absolutes Bewusstsein*)[238], que es la que realmente funciona en la existencia cuando ésta ha sido puesta en su singularidad concreta e inalienable. La primera forma de conciencia corresponde al grado de la subjetividad empírica, o sea, pertenece como tal al yo que se mantiene en el nivel de los objetos, pero ya implica una referencia al sujeto, por la cual, en cierto modo, prepara y anuncia a la segunda. Ello no obstante, la diferencia entre ambas suertes de conciencia es ineliminable.

En la mera «conciencia en general» existe una tensión entre lo subjetivo y lo objetivo. Sin la presencia de un elemento subjetivo para el cual se constituye el conocimiento, es absolutamente imposible forma alguna de conciencia. Pero el sujeto se nos presenta aquí únicamente como el mero correlato de un objeto intencional. Este sujeto es sólo la condición de la presencia consciente del objeto. La única cualidad que, por lo tanto, debe poseer es la de estar abierto a los objetos para tomar noticia de ellos en su caso, y, por la

mediación de esta noticia, ser consciente de sí. En ese sentido, el centro de referencia de la «conciencia en general» es todavía anónimo y abstracto, sujeto puramente representativo, intercambiable con otro cualquiera, «punto del yo formal, impersonal, al que la cosa se opone, es decir, del que es el correlato»[239].

Prescindamos ahora de discutir a Jaspers la real existencia de esta modalidad del yo consciente. Bástenos aquí con observar que a semejante yo van referidas las concepciones del idealismo racionalista y que, de hecho, en los conocimientos de valor objetivo universal y abstracto la conciencia se comporta de igual modo en los distintos sujetos, como si éstos estuvieran desprovistos de la respectiva matización personal y fuesen sólo ejemplares idénticos de una misma y unívoca capacidad de conocer. Parece así que lo que hubiera a la base de la conciencia fuese un yo general y descualificado: adecuado sujeto para la recepción de la exangüe y mostrenca objetividad del puro saber científico. Y, en todo caso, no es ocioso advertir cómo la concreción personalísima de la conciencia, que hace del sujeto algo distinto de un individuo sólo numéricamente distinto de otros, para nada interviene en la significación de ese saber universal.

La «conciencia absoluta», en cambio, es ya la actividad de un sujeto estrictamente singular y cualificado. A ella se refiere la posesión de sí por la que el sujeto entra en relación consigo mismo y se establece originariamente como excepción y destino inconfundible. Su campo de actividad no es lo objetivo en sí, sino la plena realidad de la vivencia subjetiva de las cosas, esencialmente matizada por el sabor personal de la existencia.

Para ella no vale únicamente la distinción de lo verdadero y lo falso como algo que atañe a la significación material de los contenidos representados. El yo que la sustenta, íntimo sujeto existencial pletórico de voces personales, es un sujeto capaz de establecer la oposición entre el valor de la sinceridad y el de la mera simulación o fingimiento[240]. Tales valores, empero, exceden el nivel de lo meramente objetivo y penetran medularmente en la intimidad de la personal existencia, comprometiéndola ya en su misma raíz.

Tal es el ámbito en que se aloja y verifica la relación del yo consigo mismo, dominio interno del sujeto real singular, sólo auténticamente penetrable por la existencia, la cual se hace consciente no por el modo del pensamiento, sino en una vivencia radical que afecta a la integridad originaria de su ser. Conocer la existencia en el recinto de la conciencia absoluta es, por tanto, coincidir con el ser del respectivo «origen»; esto es, instalarse en sí mismo como en el centro de irradiación de todas las actividades personales.

Carecería de sentido afirmar que la conciencia abstracta del sujeto es incapaz de aprehender la intimidad del existente. Ni siquiera se puede proponer una faena semejante. El impulso que mueve a la existencia a interrogar por sí tiene su nacimiento en estratos más hondos que los del sujeto empírico, para quien es lo objetivo el solo tema de sus vivencias e indagaciones. Es claro, sin embargo, que, aun siendo este impulso originariamente existencial y no empírico, siempre es posible que la dirección de la pregunta suscitada por él no sea la adecuada, de tal manera que podamos proponernos una respuesta al problema de la intimidad, utilizando expedientes de la pura conciencia

abstracta. Así ha ocurrido, de hecho, en la gran experiencia moderna del llamado idealismo filosófico.

Para Jaspers —como, en general, para todos los representantes de la «filosofía de la existencia»—, el idealismo se define menos por lo que tiene de subjetivismo que por lo que, paradójicamente, representa de encubrimiento y hasta de anulación de la verdadera subjetividad. No deja de ser sintomático que esta filosofía de la existencia haya surgido en oposición al objetivismo abstracto de la última y más clara expresión de la tendencia idealista moderna: el rotundo idealismo hegeliano. Y, por lo que atañe a los comienzos de esa misma tendencia, nada hay más significativo que la gran decepción, el ilustre fracaso que representa el sistema cartesiano. Abierto inicialmente al tema de la subjetividad, e inspirado por una profunda intuición del sentido de la existencia, este sistema parece esforzarse, a lo largo de su pulcra y bien articulada elaboración lógica, en diluir en fórmulas abstractas, puramente objetivas, la más temprana de las apariciones del auténtico «yo» en el horizonte de la moderna filosofía. El pensamiento registrado en el *cogito* ha terminado por absorber el ser del sujeto pensante. La misma duda metodológica es ya un esquema del extraño sino de esta meditación que se niega o contradice a sí misma. Tal duda, en efecto, pareciendo arrancar del fondo del sujeto, se desvía inmediatamente hacia el plano de la conciencia abstracta, y en vez de ser la radical vacilación de la autocerteza humana, como sólo más tarde ocurrirá con Kierkegaard y Nietzsche, se convierte en un puro instrumento de una técnica filosófica completamente asimilada al método científico[241].

Lo ocurrido a Descartes y, en general, a todo el idealismo no es otra cosa que una suplantación de la conciencia absoluta por la conciencia abstracta; es decir, de los intereses del auténtico yo subjetivo por las exigencias de la objetividad. Y, sin embargo, no puede negarse que aquellos intereses habían sido intensamente vividos por Descartes y sus discípulos. ¿Qué ha ocurrido entonces? ¿Cómo es posible tan extraña desviación? Porque el fenómeno que en ella se resume parece, además, simbolizar una contradicción entre filosofía y existencia. ¿Es que, acaso, esta última sólo puede ser vivida, y de ninguna manera pensada? Lo acontecido en el caso polarmente opuesto al idealismo —Kierkegaard y Nietzsche— parece favorecer esta sospecha. A ninguno de ellos les falla el sentido de la personal subjetividad en que la existencia consiste. Pero, en cambio, no han podido elaborar sus intuiciones y vivencias internas, como si carecieran de la virtud adecuada para dilucidar intelectualmente lo que sentían en lo profundo de su ser. Por otra parte, y excediendo ya el plano de los meros ejemplos históricos, parece claro que la conciencia absoluta venga a encerrar en sí misma a la existencia; ya que, si bien ésta se encuentra situada en un mundo de objetos a que se opone y enlaza, sin embargo, el dominio de la interioridad es justamente el de lo subjetivo y para sí: por tanto, un recinto en que lo más privado de la existencia ocultara su ser a las miradas de otras subjetividades.

Si todo ello es absolutamente así, la aprehensión de la intimidad sería una especie de conocimiento «por conaturalidad» que cada cual tendría de sí mismo y que en manera alguna se dejaría reflejar por ningún otro sujeto. Pero este conocimiento ¿podría

realmente dar una *respuesta* a la pregunta por el ser del yo particular de cada cual?

Una respuesta es algo que implica una previa estructura lógica, establecida en términos dotados de cierta universalidad. En la medida en que la respuesta supone necesariamente la pregunta, está exigiendo la intervención de un poder humano, el entendimiento, que pone el «qué» de la interrogación. Este «qué» lógico levanta la indagación a un plano intelectual del que no puede apearla la concreción de aquello respecto de lo cual se hace problema. Ahora bien, ese plano inteligible o mundo lógico de que se nutre nuestro entendimiento, y al que está siempre apuntando, es un orbe de esencias universales o valores de índole transubjetiva, irreducibles a la singularidad del existente.

En tales circunstancias, preguntar por sí mismo parece una fundamental contradicción. Que Jaspers tiene en cuenta algo muy parecido a lo acabado de registrar sobre el valor universal de la pregunta, lo prueba el hecho de que para él todo el problema de la filosofía de la existencia es, precisamente, armonizar la seguridad del existente con la exigencia de universalidad propia al entendimiento. Sin esta última, el quehacer filosófico no puede establecerse, como de hecho no se establece en Kierkegaard y Nietzsche, pese a la profundidad de sus intuiciones.

Toda la empresa de Jaspers vendría a desembocar en un desesperado agnosticismo si no se hubiera esforzado en elaborar una cierta teoría del conocimiento de lo universal supraobjetivo. El idioma lógico de la existencia no puede, en efecto, ser análogo al que expresa el carácter del ser empírico, porque la existencia es trascendencia de toda objetividad, superación del *Dasein*. Pero ello no significa, sin más, que toda universalidad sea imposible para la intelección o penetración del ser de la existencia. Puede haber una clase de nociones que, sin caer en el ámbito de lo puramente objetivo, valgan para expresar, con relativa universalidad, el sentido de la existencia.

El problema es en Jaspers más amplio de lo que permite suponer el planteamiento indicado. La aprehensión y dilucidación del ser de la existencia es solamente un caso de una tarea más ambiciosa en la que Jaspers pone a contribución todo el sentido de su concepción filosófica. Ya se indicó arriba que el tema de la existencia no aparece de un modo sustantivo en la concepción jaspersiana, sino que surge de una especial manera de poner el problema relativo al alcance y significación del ser.

La operación fundamental del filósofo es, según Jaspers, el acto de trascender. Sobrepasando el ser todas sus manifestaciones y determinaciones, la tarea esencial de la filosofía consiste en superar las apariencias o maneras finitas de hacérsenos aquél presente[242]. En la medida en que toda aparición hace, de alguna suerte, «objeto» a lo que es trascendental, puede ser definido el acto de trascender como un progreso de lo objetivo a lo no objetivo[243]. Podría decirse, en la línea de una descripción de ese acto, que lo esencial al filósofo es no conformarse nunca con lo que está dado, sino ir siempre más allá, proa a la inagotable riqueza del ser. En esta búsqueda de lo supraobjetivo se manifiesta, en primer lugar, la existencia como desbordamiento y superación real de las figuras puramente empíricas del ser. Conforme este proceso avanza, va siendo eliminado todo residuo de objetividad y se penetra, cada vez más, en el dominio de lo inefable.

Penetración que es posible, primero, en forma negativa, por remoción o eliminación

gradual del valor del objeto, pero que también exige instrumentos positivos. Y éstos únicamente pueden estar constituídos por aquellas nociones que, sin caer enteramente en lo abstracto, tengan una función de universalidad. Tal es el caso de los «signos» para la existencia y el de las «cifras» para la trascendencia.

Por lo que se refiere a los «signos», que son lo que aquí importa, conviene advertir que Jaspers no ha formulado una teoría sistemática de ellos, y es necesario recorrer su obra íntegramente para obtener un cuerpo de doctrina relativamente claro. De todas suertes, es éste un punto bastante débil y de cuya oscuridad pudiera hacerse argumento para una seria crítica de Jaspers. El signo es un instrumento conceptual de carácter exclusivamente «alusivo». Su función no es enunciar, sino pura y simplemente indicar. De ahí que sólo tenga sentido cuando le corresponde una experiencia realmente vivida. El signo, en suma, vale en virtud del eco o resonancia que despierta en una subjetividad alerta y ya de algún modo sintonizada con lo que él pretende suscitar[244].

No obstante el esencial carácter subjetivo que los signos poseen, tienen también un lado universal, todo lo restringido que se quiera, porque jamás recortan su sentido con la perfecta adecuación que corresponde a los conceptos de objetividades, pero en virtud del cual son suficientes para la transmisión o comunicación de la realidad existencial. Ningún signo es capaz de producir representaciones nuevas; únicamente las sugiere a quien se encuentra levantado hasta el nivel de la subjetividad auténtica.

Como puede verse, los signos jaspersianos son bastante problemáticos. El propio Jaspers, que pretende oponerlos al idioma utilizado para la expresión artística, no puede por menos de caracterizarlos en una forma extraordinariamente parecida a la que conviene a un análisis de esa expresión[245]. Todo ello es sospechoso; pero acaso la causa consista en la propia complejidad interna de la existencia y en la rara condición de un ser que, siendo para sí esencialmente singular, se encuentra radicalmente afectado por el poder universal del entendimiento. El problema gravísimo para el lenguaje de la subjetividad es siempre el de encajar las realidades íntimas, típicamente matizadas de sabor personal, en fórmulas transmisibles, y, por ende, de un valor supraobjetivo. No es extraño, por tanto, que Jaspers se vea aquí en un grave conflicto; como, por lo demás, tampoco debe sorprender demasiado que su teoría de la existencia envuelva en ocasiones equívocos múltiples.

5. LA LIBERTAD, SIGNO DE LA EXISTENCIA

El signo fundamental de la existencia es para Jaspers la libertad[246]. Ser libre y ser realmente existente son una y la misma cosa, en la medida en que el acto de trascender hacia sí es, en definitiva, una elección por la cual aceptamos, al tiempo que establecemos, la originalidad del ser de nuestro yo. El tema de la libertad resume así las ideas centrales de Jaspers en torno a la existencia y nos permite adentrarnos en su teoría del conocimiento de la intimidad.

El eje de la cuestión lo constituye el acto de la elección existencial. Ni siquiera el

problema de la existencia de una voluntad libre significaría nada decisivo para la comprensión de la libertad como símbolo. Que haya libertad es, según Jaspers, algo evidente para el que está instalado en el nivel del auténtico yo[247]. Y de la misma manera que sólo al trascender es capaz la existencia de comprenderse, así también sólo tiene sentido la libertad cuando está siendo efectivamente realizada en el acto de elegir. Prescindiendo de entrar en consideraciones sobre el alcance del fenomenismo que esa limitación implica, tratemos de abordar la elección como acto efectivo de la libertad.

Toda elección implica un contenido o estructura formalmente presente al que elige. En este sentido cabe decir que la elección recae sobre algo que no es el que elige, sino distinto de él, y aun, en cierta manera, dentro del ámbito de la misma relación, opuesto a él. Pero esto, que vale únicamente en una primera aproximación al tema, deja de ser verdad si se repara en que lo elegido queda, como tal, entrañado en el dominio de una subjetividad volente. Lo que se elige penetra en cierta forma al que se ha decidido a elegirlo, ya que éste, por virtud de un acto de su voluntad, lo ha hecho «suyo», esto es, lo ha querido.

En último término, pues, toda elección es una decisión sobre sí mismo. El acto de elegir recae mediatamente en el que elige. Con lo cual quiere decirse cosa muy distinta de que la voluntad haya de estar conscientemente vertida al sujeto y de que ésta sea incapaz de proponerse fines distintos de él. La elección se refiere a algo concreto y determinado, respecto de lo cual la existencia, antes de decidirse, está indeterminada y en suspenso. Al hacer suyo lo elegido queda, sin embargo, comprometido el sujeto en su ser; por donde viene a resultar que el acto de libertad es una operación decisiva no sólo «de» posibilidades, sino también «para» la realidad del existente[248].

En virtud de los actos de libertad, la existencia va conformándose a sí misma; modelando su ser. Es la elección, por tanto, la aventura de la realidad humana ofrecida a sí propia y entregada a su interna capacidad artística[249]. La intimidad y el origen de la existencia fraguan su contenido a lo largo del curso de la efectiva voluntad. Pero esta voluntad efectiva y real no se dirige a la intimidad misma, como si fuera el sujeto quien a sí propio se sometiera a la elección en su ser puro y originario. En conclusión, no se trata de que la existencia se quiera o se elija; como tampoco, en el orden del pensamiento, era lícito decir que ella se pensara o entendiese; pues una y otra cosa harían de la existencia una realidad empírica y meramente objetiva. Tanto en el orden de la voluntad como en el del conocimiento, lo que hace de término inmediato —por consiguiente, de verdadero objeto— es algo distinto de la subjetividad misma, la cual es siempre origen y principio, causa y raíz efectiva y eficiente de la actividad humana.

Habrá que distinguir, en consecuencia, dos especies de término en el acto de elección: un término inmediato, de carácter objetivo, ya por el mero hecho de ser elegido, de soportar intencionalmente la elección; y un término mediato, que no es subjetivo, sino precisamente el mismo sujeto que elige y en el cual el primero recae como en su propio depositario. De esta manera, el acto de libertad es constitutivamente reflexivo. Parte del sujeto y en él termina, originando un movimiento circular por el rodeo de una volición; de donde se desprende que la elección es siempre, *mediata* y *finitamente*, elección de sí

mismo.

He ahí ya una primera mostración del carácter de signo que para la existencia tiene la libertad. Indagando la condición esencial de la libertad, venimos a percibir la existencia como algo que se constituye a sí propio en un mundo de objetos. Su trascender es un venir a sí; retorno existencial o autopenetración, tangente al mundo empírico. Pero hay todavía una segunda mostración de aquel carácter significativo, o, si se quiere, expresivo de la libertad para la existencia; y ahora ya de una forma incisiva que afecta a la intimidad del existente en su más honda realidad.

El acto de libertad —se dijo antes— es constitutivamente reflexivo. Pero también es reflexivo en un segundo sentido, esencialmente menos importante, y que, sin embargo, conduce a una dimensión fundamental. La elección, en efecto, se fundamenta en una «reflexión» intelectual o deliberación racionativa por cuya virtud se distingue de la mera *Willkür* o arbitrariedad espontánea[250]. De la existencia de esa previa reflexión va a desprender Jaspers interesantes consecuencias. Por de pronto, que el acto de libertad compromete íntegramente la realidad de la existencia; elegir no es operación exclusiva de la libertad humana. Sobre este punto no se ha detenido Jaspers todo lo que quizá hubiera sido apetecible; pero el hecho es que, una vez advertida la necesaria intervención del entendimiento que delibera sobre el valor de los posibles proyectos de acción, queda por analizar el episodio central y más hondo del acto de elegir.

¿Cómo se acaba la deliberación? Decidir es realmente cortar ese proceso lógico de reflexión en torno a los esquemas de actividad considerados por el sujeto como viables. Mas, ¿qué es lo que acaba tal proceso y nos permite trascender el mero limbo racional de los posibles, conduciendo a la acción singular y concreta? ¿De qué manera queda decidido lo que el sujeto acaba por elegir?

El problema aparece en todo su rigor si se tiene presente lo que se dijo arriba acerca de la mediación objetiva de los fines. Toda elección recae en el sujeto a través de una previa volición que se refiere siempre a realidades concretas y determinadas. El fantasma hegeliano de la «libertad absoluta» carece para Jaspers de significación existencial. Esos fines finitos que son las realidades sobre las cuales se establece el acto de libertad, no tienen capacidad para mover de suyo, unívocamente, la voluntad humana. Cuando el entendimiento los considera no puede por menos de advertir su radical deficiencia, ya que ninguno de ellos cubre exactamente el horizonte de lo apetecible. De ahí que la deliberación sobre los términos finitos del acto de elegir se constituya, si algo no lo remedia, en un proceso sin fin.

Algún valor poseen, sin embargo, los motivos acerca de los cuales el entendimiento delibera. Cada uno de ellos tiene realmente una cierta capacidad para suscitar la volición. Precisamente por esto —y en la medida en que tal capacidad reside en los motivos y no les está graciosa y arbitrariamente otorgada por el hombre— es el acto de libertad algo más que un capricho de la existencia frente al mundo de objetos circundantes. Pero la dosis de valor que los motivos tienen no hace sino poner de manifiesto su finitud. A través de los fines de la libertad, persigue la existencia un fin último (*Endzweck*) que está siendo siempre querido —aunque no se nos haga consciente—, y por participación en el

cual los primeros adquieren su valor[251].

Para el problema de la elección no importa a Jaspers la naturaleza de tal fin absoluto. Lo que le importa es el hecho mismo de que todos los fines relativos se nutren de él sin llegar nunca a agotarlo. Ahora bien, si en la medida en que ellos tienen un valor, la decisión se distingue de la simple arbitrariedad, en cambio, por no ser exhaustivos de la completa apetibilidad del último fin, provocan una deliberación que jamás terminaría. Y, sin embargo, es un hecho que la deliberación reflexiva se acaba precisamente por un acto de decisión.

Todo el problema consiste entonces en dar cuenta de la legitimidad de este acto, sin comprometer la libertad del existente. El riesgo de esta empresa es palmario. Se trata de armonizar dos exigencias que se presentan como opuestas entre sí. El acto de libertad no puede carecer de fundamento y suficiente razón, por muy libre que sea; si no se quiere caer en un fácil irracionalismo que quitaría a la explicación todo su carácter filosófico.

Fundamentar el acto libre, sin embargo, sólo es posible de dos maneras que se prestan a equívoco. Por el lado objetivo, ese acto se apoya en el valor real de lo elegido, y si nos atenemos únicamente a este aspecto, en vez de fundamentar la decisión no haremos otra cosa que recaer en el determinismo. Por el lado subjetivo, la decisión dimana de la existencia, y si con esto sólo nos quedamos vendremos a incurrir en un completo indeterminismo. Visto el problema así, sin excluir ninguna de sus partes, Jaspers da un paso más y pronuncia su última palabra sobre el problema de la decisión.

El acto libre no sólo dimana de la existencia, sino que en ella se fundamenta. Sin excluir la efectividad del motivo, que constituye el apoyo inmediato de la decisión, apela Jaspers a una fundamentación última del acto libre en la existencia misma que decide. No hay determinismo de este modo, porque la decisión no se limita a dimanar o fluir, porque sí, de la existencia; por el contrario, sustentada objetivamente por el valor siempre finito de lo elegido, apóyase, en último término, en el ser del que elige[252].

El acto de decidir es de este modo, original y originario. No es una incongruencia carente de razón de ser, sino un acto de fidelidad a sí mismo que tiene su razón en el ser de la existencia. Nos decidimos por un determinado proyecto al percibir que es éste el que conviene a nuestro peculiar modo de ser, es decir, al darme cuenta de que con él me *afirmo* y estoy en consonancia con quien soy. La libertad no es mera negación de presiones externas. Lo que la constituye es la efectiva posición del «sí mismo», que irrumpe originariamente en la elección y rompe o corta la deliberación indefinida. El acto libre es el auténtico del yo: aquel en que yo actúo definiéndome a mí mismo. Por consiguiente, lejos de ser irregular y caprichoso, es el más sistemático de los actos de la existencia[253].

La concepción de la libertad como una positiva autofidelidad de la existencia no lleva, así, a una penetración de la interioridad humana, tanto en su aspecto genérico como en su más privada y singular dimensión. Por lo que se refiere a lo primero, la libertad supone una entidad relativamente consistente en el que elige. Ser fiel a sí mismo implica ya ser «algo» respecto de lo cual es sistemático el acto de elegir. Y, por lo que concierne al dominio peculiar de cada existencia, el acto de libertad se constituye en una revelación

de la entrañable intimidad del existente, súbitamente presente a sí misma al decidir lo que de veras le conviene y cuadra con su ser.

El acto de libertad es imposible sin la presencia de una cierta densidad de ser en el que elige. La decisión no significa una absoluta excepción a toda ley o norma, como si la existencia tuviera el poder de sustraerse al imperio de la razón suficiente de las cosas. El que es fiel a sí mismo no quiere lo que primero se le ocurre, sino aquello que, dado su ser, debe querer. «No hay elección sin decisión, ni decisión sin querer, ni querer sin deber, ni deber sin ser»[254]. En la elección existencial, el ser de la existencia y el de su mismo acto se hacen una sola realidad[255]. Cuanto más intenso es su querer, tanto más es sí mismo el existente[256]. Todo ello supone que en la decisión se compromete una realidad dotada de un contenido o estructura en que se apoya el sistematismo de la libertad. La intimidad humana no representa una ontológica oquedad abierta a las determinaciones del hacer, sino una realidad grávida de sí misma, previa a todo acto de elección, y que confiere a ésta su sentido.

Por cuanto la libertad remite al ser del existente, la íntima condición del yo se nos aparece como un origen al que la decisión y la elección deben ser referidas. Inicialmente este origen se presenta con un cierto carácter histórico; es el pasado de la existencia, la serie de decisiones que el sujeto ha tomado con anterioridad al acto de libertad presente. Tales actos han ido determinando y configurando al sujeto de que proceden, haciendo de él este concreto sujeto que ahora elige. Sobre cada nueva decisión gravita, pues, toda la historia de la existencia. Y a ella hay que ser fiel al elegir, para que haya verdadera libertad[257]. Pero el origen en cuestión no tiene solamente un sentido cronológico. Lo que en definitiva puede llamarse originario en la existencia no es el conjunto de los actos pasados, todos ellos surgidos de una misma fuente; lo que hace de origen es el hogar y la raíz más íntima del sujeto: la peculiar mismidad privativa del existente, fundamento de todo su ser. A ella, en último término, concierne la fidelidad de la existencia en la libre decisión[258]. Sin embargo, este origen de que emanan, y con el que deben concertar los actos verdaderamente «míos», no ha sido puesto por mí, aunque puedo querer asumirlo. Se trata de algo irreductiblemente último en el ámbito de la existencia y que siempre se encuentra supuesto. Su realidad me está dada y no soy yo quien la produce, sino quien con ella cuenta como con algo que viene de otra parte. En el último seno de la existencia, inscrita así en lo más hondo de la intimidad humana, se halla presente la Trascendencia que me ha dado el «origen»[259].

La meditación del sentido de la libertad conduce al existente a trascender más allá de sí. La realización del acto libre, en cambio, le hace penetrar en sí, coincidir consigo mismo en la certeza de la decisión. La intimidad singular de cada yo se hace patente a sí propia, pero no por conceptos lógicamente articulados, ni cuando la existencia se interroga por sí misma, sino siempre con ocasión de algo distinto de ella y acerca de lo cual se pronuncia en la elección. El yo se hace consciente, de este modo, como aquello a lo que se está siendo fiel en el acto de decidir. La aprehensión de la intimidad es simultánea a este acto. No se da fuera ni antes de ella, sino precisamente *en* ella. A la pregunta «¿qué o quién soy yo?» responde sólo una instantánea fulguración de la

existencia en el acto de la libre decisión.

[224] Cf. *Vernunft und Existenz* (Groninga, 1935), página 113.
[225] *Philosophie*, I, pág. 24. (La obra capital de Jaspers es citada aquí siempre según la primera de las dos ediciones aparecidas: Berlin, Verlag von Julius Springer, 1932).
[226] *Philos.*, I, págs. 24-25.
[227] Cf. *Descartes und die Philosophie* (Berlin, Walter de Gruyter, 1936), págs. 32-68.
[228] *Philos.*, I, pág. 48.
[229] *Philos.*, I, VII.
[230] *Vernunft und Existenz,* pág. 94; cf. también pág. 100.
[231] *Philos.*, I, pág. 47.
[232] *Philos.*, I, pág. 4; II, pág. 16.
[233] A diferencia de Heidegger, utiliza Jaspers el término *Dasein* para significar lo que se opone a la realidad subjetiva de la existencia.
[234] *Philos.*, I, págs. 4-6.
[235] *Philos.*, I, pág. 15.
[236] *Philos.*, II, pág. 1.
[237] *Philos.*, pág. 105; II, págs. 6-7.
[238] Ibidem; cf. también II, págs. 35-44.
[239] *Philos.*, I, pág. 8.
[240] Con ocasión de un penetrante ensayo, *Sobre la sinceridad triunfante*, José Ortega y Gasset ha registrado, en torno al tema del clasicismo, una distinción de sentido análogo a la que aquí hacemos acerca del valor abstracto o singular de la conciencia y del yo respectivo. Prescindiendo de enjuiciar la calificación orteguiana de la obra clásica —y de la cual discrepo—, nada más oportuno que las palabras del pensador español para ejemplificar y resumir lo que venimos exponiendo sobre la doble modalidad de la conciencia: «La obra clásica se siente siempre como distante de nuestra sensibilidad, como si no encajase exactamente con el perfil de nuestro apetito. Queda siempre circunscribiendo éste vagamente, sin ceñirse bien a él. Nos parece que quien se complace en aquella belleza no es nuestra persona individual, sino un yo abstracto y ejemplar que lleváramos dentro y que nos fuese común con todo el género humano, un yo pedagógico. Es el mismo yo que asiente al 2 + 2 = 4. Un *yo*, sin duda, respetable, pero que no es nuestro, inalienable e insustituible; un yo que forma sólo la periferia del auténtico; un yo que fuese un polígono dentro del cual está inscrito nuestro verdadero yo, deliciosa o trágicamente circular.»
[241] Cf. *Descartes und die Philosophie*, págs. 69 y sigs.
[242] *Philos.*, I, pág. 4.
[243] *Philos.*, I, pág. 38.
[244] *Philos.*, II, pág. 11.
[245] *Philos.*, I, pág. 339.
[246] *Philos.*, II, pág. 176.
[247] *Philos.*, II, pág. 164 y sigs.
[248] *Philos.*, II, págs. 152 y 162.
[249] *Philos.*, II, pág. 182.
[250] *Philos.*, II, pág. 178.
[251] *Philos.*, II, pág. 159.
[252] *Philos.*, II, págs. 151 y 163.
[253] *Philos.*, II. pág. 182.
[254] *Philos.*, II, pág. 186.
[255] *Philos.*, II, pág. 170.
[256] *Philos.*, II, pág. 151.
[257] *Philos.*, II, págs. 152 y 158.
[258] *Philos.*, II, pág. 197.
[259] *Philos.*, II, pág. 265.

Los límites de la educación en K. Jaspers

1. LA INTEGRACIÓN DEL TEMA EDUCATIVO EN LA OBRA DE JASPERS

El pensamiento existencial de Karl Jaspers tiene como una de sus más acusadas características la de encontrarse abierto a un horizonte amplísimo de sugerencias y problemas de la más varia y compleja índole y de una gran riqueza de inflexión y matiz. Apenas hay aspecto, formalidad o dimensión humanos que no estén recogidos o articulados de algún modo en el seno de esta ambiciosa construcción. Ello no obstante, el tema educativo no es un problema específico en el pensamiento de Jaspers. No hay, en rigor, dentro de la obra jaspersiana, un apartado o capítulo especial que se centre en el tema de la educación y haga de él un objeto delimitado y preciso de estudio. Existe en esa obra, sin embargo, toda una serie de alusiones dispersamente verificadas, cuyo valor justificaría la pretensión de reunirlas en una síntesis de carácter sistemático.

En el presente artículo se ensaya algo parecido a esa síntesis, si bien con pretensiones más estrictas y no excluyendo la posibilidad de abordarla ampliamente en otra ocasión. De una manera concreta, importa aquí recoger los conceptos de Jaspers en torno al magno problema de los «límites» del hacer educativo; problema éste que sólo de una manera empírica, y tomando las cosas por su haz y superficie, suele ser abordado en la mayoría de las concepciones filosófico-educativas.

La finitud de la educación, que en cierto modo puede ser acordada con una peculiar infinitud, es susceptible de comprensión según diversas perspectivas y razones, a todas las cuales conviene hacer venir a convergencia dentro de la unidad de una explicación cabal. Una de tales perspectivas ha sido enérgicamente subrayada por Jaspers, que con ello ha penetrado el tema de la educación desde los intereses generales de su doctrina filosófica.

El enlace del tema educativo, a través de la idea de su finitud, con el sistema general del pensamiento jaspersiano, se verifica con motivo del estudio acerca de la limitación esencial de nuestro obrar en el mundo. Ésta es, por decirlo así, la ocasión sistemática del mencionado enlace. Todavía existe otra oportunidad de carácter más accidental o extrínseco, y que se da en el examen verificado por Jaspers acerca del pensamiento y la obra filosófica de Friedrich Nietzsche.

Las *fuentes* concretas para un estudio del pensamiento pedagógico de Jaspers, desde el punto de vista de la filosofía, son, precisamente, estas dos: a) El estudio concerniente al «obrar teleológico» *(Zweckafte Handeln)* dentro de la primera parte *(Philosophische Weltorientierung)* de su *Philosophie*; b) El ensayo intitulado *La asimilación de Nietzsche*, especialmente las consideraciones relativas a éste como educador filosófico[260].

El sentido de la primera parte de la filosofía jaspersiana —la precitada *Philosophische Weltorientierung*— es, en resolución, abrir la vía por donde puede transitarse desde la actitud puramente científica y técnica hasta la que define la privativa y especial postura mental del filósofo. Todo el problema de este apartado inicial lo constituye, en sustancia, una cuestión de «límites». Se trata, en efecto, de tomar conciencia de las limitaciones que atañen al mero saber objetivo; por donde venga a colegirse la urgencia y necesidad de otro linaje de saber, que tiene como su asunto propio la intimidad subjetiva, originaria, de la misma «existencia» que sabe y filosofa[261].

En muy estrecho enlace con las limitaciones del saber objetivo se encuentran las del obrar del hombre en ese mundo externo de que la ciencia se ocupa. La característica primaria de nuestro obrar en el mundo consiste en su naturaleza «teleológica». Al obrar en el mundo, lo hacemos siempre —en la medida en que actuamos como hombres— con una cierta finalidad e intención. De ahí que nuestro comercio con todo «lo demás», es decir, con «lo otro», pueda ser formulado, en resumen, con la expresión *Zweckhafte Handeln*, muy grata a Jaspers y por él prodigada a lo largo de toda su obra.

Al trato y actuación del hombre con cuanto le circunda, según la instancia teleológica que esencialmente lo define, puede considerársele escindido en tres géneros o modos supremos de manifestación: 1) *El obrar técnico*; 2) *El cuidar y educar*; 3) *El obrar político*. Dejamos a un lado, claro es, la pura y espontánea comunicación de existencias, la cual se desenvuelve en un libre fluir sin cauces de antemano establecidos[262].

Los límites de la acción educativa interesan, en suma, a Jaspers como un ejemplo más, bien que típicamente definido, de la esencial y constitutiva finitud de todo hacer del hombre. Tal es el punto de inserción de las meditaciones filosófico-educativas en la integridad del sistema jaspersiano. Otra conexión no menos interesante, aunque en verdad más incidental, es la ya señalada anteriormente, y en cuya virtud el tema filosófico de la educación aparece de nuevo en la interpretación hecha por Jaspers del estilo de Nietzsche como educador filosófico.

Según el pensador existencial, Nietzsche guarda un mensaje para la formación del filósofo auténtico y completo. Pero este mensaje, más que en una doctrina o sistema especial de proposiciones, consiste en un profundo estímulo de renovación y ahondamiento de la misma actitud filosófica. Nietzsche sería el «educador» modelo para la formación de un nuevo tipo de filósofo más centrada en el tema de la irreducible subjetividad humana y del saber originario de nuestra propia indeclinable mismidad[263].

Con este motivo, y apoyándose en el ejemplo del filosofar de Nietzsche, Jaspers verifica una serie de inflexiones al tema de la educación, las cuales, aunque directamente referidas al problema de la formación y perfeccionamiento del filósofo en cuanto tal, permiten ampliar de alguna manera los puntos principales consignados en las mencionadas páginas de la primera parte de la *Philosophie*.

2. EL PROBLEMATISMO ESENCIAL DE LA EDUCACIÓN

Se ha señalado arriba la finalidad que, dentro del sistema jaspersiano, tiene en conjunto su primera parte, que versa sobre una «exploración filosófica del mundo». El objetivo de esta suerte de introducción es llevar al examen de las cuestiones radicalmente filosóficas acerca de la «existencia» a partir de una cierta reducción del sentido y los límites de nuestro hacer y saber mundanos. En último término —y esto queda aclarado de una manera, al parecer, definitiva en la última obra fundamental de Jaspers[264]— lo que importa al filósofo existencial es advertir las deficiencias radicales del hacer y saber objetivos para abrir paso a una penetración de la subjetividad desde la luz, internamente eficaz y plena de destellos, de una *fe* existencial supraobjetiva. Un empeño que, bajo nueva forma, trae a la memoria la gesta filosófica de Kant: poner limitaciones al saber para abrir paso a la fe.

Entre estas limitaciones que Jaspers incansablemente señala, ocupan un puesto de excepcional importancia las que conciernen a la utopía moderna de un dominio absoluto del mundo. El ilustre espejismo positivista, de larga tradición, tiene algunos aspectos de validez en el campo del mundo estrictamente objetivo. El sabio llega hasta «jugar al demiurgo» en el ejercicio de la actividad técnica, radicada en las ciencias físico-matemáticas. Puede, en efecto, prever los acontecimientos y, merced a esta previsión, dimanada de su conocimiento de las causas, forjarse la ilusión de un señorío despótico sobre la naturaleza.

La técnica, no obstante, tiene también sus límites. El dominio del hombre sobre el mundo se encuentra reducido a un poder que recae sobre los acontecimientos particulares y que es incapaz de modificar ni un ápice de las leyes de la Naturaleza. El mundo, como conjunto *(Gesamtheit)* de estas leyes, escapa al poder del hombre[265]. A esto hay que añadir que toda la industria humana supone una materia; de suerte que el artificio entero y las sutilezas de nuestro ingenio son incapaces de extraer a la nada cosa alguna.

Reducida a sus límites naturales, la técnica, sin embargo, permite al hombre un señorío completo de las cosas, a través del progreso de las ciencias empíricas. Los «objetos» son dóciles, plásticos al hombre, y no levantan nunca una verdadera rebeldía. En el sentido más riguroso del término, son «aproblemáticos» e inocuos.

Cosa parecida acontece, aunque por opuestas razones, en el dominio polarmente opuesto al de la técnica objetiva; a saber: en el campo de la libre comunicación de existencias o subjetividades. El puro discurrir del diálogo y la comunicación intersubjetiva es también, en un cierto sentido, aproblemático. Si esta comunicación es verdaderamente pura, se hallará exenta de toda finalidad apriorística; será no más que un libre canje de sujeto a sujeto, en el que nadie pretenderá modificar o determinar a nadie. Esto no significa que, de hecho, dejen de producirse efectos en los sujetos que comunican. Antes bien, a la grosera «fabricación» de la industria sucede aquí el imperio sutil y extraordinariamente eficaz de la «influencia». Pero, con todo, la libre comunicación es un diálogo sin pretensiones. Esta es la premisa de que parten sus interlocutores, abriendo espontáneamente su intimidad y ofreciéndola, sin más, cada uno al otro[266].

La técnica no plantea problemas decisivos, por ser internamente congruente. Trata al

objeto como lo que es, *como objeto*. La libre comunicación de existencias tampoco es, en este sentido, problemática, porque asimismo representa una actividad en la que se salva la simetría y adecuación de lo tratado y el procedimiento que le conviene. En ella, efectivamente, dos sujetos se tratan mutuamente como lo que son: *como sujetos*.

Por el contrario, en la educación la actividad misma que se desarrolla es de suyo —en virtud de su propia constitución— esencialmente paradójica y comprometida. *Educar, en efecto, es tratar un sujeto como un objeto*.

«Entre el dominio técnico de las cosas y la libre comunicación de existencias se encuentran aún el campo del *cuidar* y del *educar*; lo otro es tratado, ciertamente, todavía como objeto, pero al mismo tiempo reconocido en su peculiaridad» (*Eigenwesen*)[267].

He aquí la causa última del esencial problematismo de la educación. La misma naturaleza del educar es internamente paradójica porque envuelve exigencias opuestas que deben ser llevadas a armonía en la unidad de una operación idéntica. Esta operación tiene como objeto algo que no es reducible a objeto. El educando *trasciende* indefinidamente la posibilidad y el alcance de toda labor educativa, en virtud de su interna e inamisible peculiaridad, de su índole y carácter «subjetivos», los cuales son justamente reconocidos en lo que tienen de singular y propio en cada caso al hacerlos «objeto» de la intención educadora[268].

La empresa educativa se encuentra, de esta suerte, ante un doble peligro, ya que puede caer en la tentación fácil de tomar como puro objeto al educando, en cuyo caso se convierte en técnica, o bien ser víctima de la ilusión de prescindir de toda objetividad, por donde se vendría a confundir con una libre y espontánea comunicación de existencias. El educador, por tanto, habrá de moverse con un tino exquisito y una habilísima discreción, equidistando igualmente de la mera técnica y de la pura comunicación intersubjetiva.

Pudiera parecer, en principio, dado el carácter existencial y el sabor subjetivo y un tanto formalista de la filosofía jaspersiana, que en el autor de la *Philosophie* la empresa educativa experimentase una fácil desviación hacia el mero diálogo personal, exento de codificación y regla. Pero esto, que sin duda se puede presumir desde un conocimiento muy vago y general del pensamiento de Jaspers, está completamente descartado por lo que se acaba de subrayar. En oposición al libre intercambio de influencias subjetivas, que no es propiamente una acción para Jaspers, la educación es un claro ejemplo de nuestro obrar humano sobre el mundo. Ahora bien, todo obrar de esta especie es, según Jaspers, esencialmente teleológico, pretende una determinada finalidad que vale de norte y guía para la misma intención que lo anima.

La educación es «intencional». Se orienta hacia un objetivo que le confiere sentido y dirección, gobernando el proceso a cuyo través se despliega. Ese objetivo *(Zweck)* que el educador persigue separa radicalmente la educación y el puro juego interexistencial. Pero no es menos cierto, sin embargo, que el objetivo en cuestión afecta a algo que es esencialmente subjetivo: la personalidad de un educando. De ahí que, aunque intencional y premeditada, la educación no pueda nunca ser una mera técnica, sino que constituya ciertamente uno de los obstáculos ante los cuales, de forma irremediable, fracasa la

ilusión de un absoluto dominio humano sobre el cosmos.

3. LOS LÍMITES SUBJETIVOS DEL EDUCAR

Si ahora se considera globalmente cuanto se lleva dicho, podrá advertirse que el sentido de la finitud de la educación no es otro en Jaspers que una consecuencia, limpiamente extraída, de la esencial limitación de todo obrar humano sobre el mundo; limitación que en el caso de la labor educativa se ejemplifica, a su vez, por modo excepcional, ya que en la propia naturaleza de la educación está incluída una finalidad de dominio y gobierno de nuestros semejantes.

No hay en la doctrina de Jaspers suficientes vestigios para inferir de ella una teoría de las limitaciones teleológicas, puramente objetivas, del educar. Por el contrario, son los intereses subjetivos, la vigencia del tono y estilo de la «existencia» personal, lo que hace posible en la meditación de Jaspers una limitación del alcance y propósito de la labor educativa. No existe, desde luego, en la totalidad del sistema de nuestro pensador, una teoría del «ideal» educativo, que suministre materia y contenido a la tarea de dirigir la formación humana, a la vez que le imponga unos límites determinados. El tema de la limitación aparece aquí únicamente por el lado del sujeto. En el respeto a la subjetividad del educando radica, en definitiva, la teoría jaspersiana de la finitud de la educación.

Creo que sería excesivo tomar esta restricción como pretexto para acusar de un formalismo absoluto a las ideas educativas de Jaspers. Por otras razones, sin embargo, podría venirse a una conclusión parecida. Pero es el caso que ahora, ateniéndonos únicamente a seguir el discurso y la conexión interna de la doctrina de Jaspers, precisa subrayar lo que en ella se dice, prescindiendo de superficiales ataques sobre lo que no estudia o ha dejado de decir.

La operación educativa se encuentra, para Jaspers, a caballo entre la técnica y la libre comunicación existencial. Estos dos tipos de actitud humana son, por lo pronto, sus límites naturales, de cada uno de los cuales participa, sin que deba, no obstante, ser confundida con ninguno de ellos. Si se permite un comentario personal, que lleva anejo algo de asentimiento, añadiría por mi cuenta esta observación: la educación que pretende regirse por el modelo de la estricta técnica deviene un seco y estéril «caporalismo», mientras que aquella que se confunde con una pura y libre intercomunicación existencial se haría absolutamente anárquica. Entre estos dos topes, la educación ha de conjugar de una manera armónica los intereses de lo objetivo y lo subjetivo, siendo igualmente flexible a la solicitud de ambas opuestas instancias.

El riesgo permanente de la educación consiste en que, aun reconocida la subjetividad del educando, siempre *queda* la posibilidad de tratarle como objeto:

«Siempre, empero, permanece posible tratar como un material mecánicamente utilizable lo que es en sí vida, alma, espíritu»[269].

El fracaso de la educación inspirada en los moldes puramente técnicos vale, no obstante, como confirmación empírica, aunque dolorosa, de la naturaleza transobjetiva

del educar:

«Los límites específicos se hacen patentes a través de la inadecuación de método y material en las típicas decepciones (el alumno se rebela) y en las destrucciones de las peculiaridades (la vida desaparece, el alumno resulta solamente amaestrado)»[270].

Los textos se podrían multiplicar, aunque, en conjunto, Jaspers se muestra parco y muy ponderado en sus afirmaciones. Baste citar, a modo de última ilustración, lo que sigue:

«Hay, sin duda, una certeza delimitada de que los procedimientos a emplear tengan un resultado determinado, sobre todo en la biología; en los que cuidan plantas y animales el obrar está próximo al actuar técnico, pero aun entonces el obrar permanece distinto del puramente técnico, en virtud del talento específico del cultivador. La certeza es mínima respecto al hombre, que, como ser histórico, se hace a sí mismo en cada experiencia que realiza y de la cual es consciente, por lo que nunca deviene un objeto firme; en su esencia radica que su conocimiento le modifique de una manera imprevisible e incalculable»[271].

La educación verificada de una manera puramente técnica tropieza con el obstáculo invencible de la «historicidad» del educando. Esta historicidad es la propiedad que se desprende inmediatamente de la naturaleza subjetiva, existencial, de aquél. El ser del educando no está cabalmente hecho en ningún momento; y *esto, que es condición de la posibilidad misma de la educación, nos da también su límite radical*. Las experiencias educativas recaen sobre un ser que no se limita a recibirlas pasiva y mecánicamente; por el contrario, como vida y espíritu que es, el educando las asimila, y se conforma y enriquece con ellas, instalándose en nuevas situaciones que el educador ha de tener muy presentes. Hay una «respuesta» existencial a las instancias educativas. Si de ellas se olvida, el educador fracasa de un modo inexorable.

De ahí que la educación sea siempre aventurada. Los límites subjetivos del educar constituyen a un tiempo la grandeza y miseria de toda humana formación. Gracias a esos límites, la educación excede el plano de la técnica y la fabricación industriosa para alzarse al nivel de un quehacer sutilísimo, tan delicado como responsable, merced al cual una libertad se enfrenta a otra para llevarla a su propia originalidad.

Consideraciones más amplias sobre este punto nos llevarían a encarar el tema de la esencia de la educación en la doctrina de Jaspers. No es ésta la ocasión. El pensamiento educativo de Jaspers no está, por lo demás, formulado de un modo preciso e inequívoco. Pero, aunque fuera necesario aventurarse a una interpretación personal, ésta no dejaría de tener una garantía suficiente en la totalidad de la obra jaspersiana. Y así es posible definir aquí, en función de los intereses del tema que nos ocupa, a la educación como la empresa humana que tiene como fin llevar una «existencia» a la intimidad de sí misma, desplegando hasta el máximo sus posibilidades. Mas esta intimidad, que la educación debe hacer aflorar, condiciona en silencio la empresa educativa, siendo su último y más radical límite. La subjetividad del educando, aun propuesta de algún modo como objeto a la acción del educador, es, por esencia, rebelde a toda técnica pedagógica meramente objetiva.

4. EL EJEMPLO DE NIETZSCHE

De la limitación esencial de la educación deriva un imperativo que el propio educador ha de tener muy presente. Es la atención a esa constitutiva rebeldía latente en la intimidad de la «existencia». Con ello no se quiere expresar nada parecido a un aumento de la vigilancia por parte del educador, como si éste tuviera que habérselas con una especie de caso anormal o patológico. La rebeldía en cuestión está entrañada en lo más profundo de toda naturaleza personal. Ni es otra cosa que la propia historicidad del educando, en cuanto que éste constituye una existencia subjetiva. Para Jaspers, tal existencia nunca es nada definitivamente hecho. La fórmula de que habitualmente se vale para designarla es muy expresiva: *mögliche Existenz*, «existencia posible», como que vale para significar un ser esencialmente problemático y siempre en trance de hacerse otra cosa.

En este sentido, la obra filosófica de Nietzsche es excepcionalmente educativa. Nietzsche nos educa porque de alguna forma puede decirse que no se lo propone. Lejos de instalarnos en una cómoda y definitiva actitud doctrinal, la obra de Nietzsche nos conmueve a cada momento con imprevistas y desconcertantes sacudidas. Nietzsche es la *excepción*; pero un esfuerzo por clarificarle y hacerlo inteligible es la más conveniente disciplina mental para salir de la habitual pereza y obligar al pensamiento a mantenerse en continua tensión.

Ciertamente que de este modelo puede ser derivada una «técnica». Cabría hablar, incluso, de que en el fondo todo es cuestión de depurar la técnica y de adaptarla al dinamismo y sutileza de la existencia personal. Pero una técnica así rectificada dista mucho de ser la puramente objetiva que corresponde al control humano del mundo material. Es una técnica que ya habría recorrido la mitad de la distancia que la separa del libre comerciar entre existencias.

La acción educativa de Nietzsche va dirigida, paradójicamente, hacia aquello que en la existencia subjetiva escapa a todo ensayo de dirección, a saber, la intimidad originaria del educando, el fondo personal más escondido en su ser. ¿Cómo es ello posible?

Una primera respuesta podría consistir en la consideración de ese fondo último de la existencia humana como algo de difícil acceso por su lejanía respecto de las capas más superficiales de la persona; se trataría, en suma, de un obstáculo de carácter «objetivo», reducible a una mera distancia y, por tanto, eliminable con los tratamientos usuales en el manejo y la técnica del ser empírico.

Esta solución, que es la usual, ignora por principio lo peculiar de la naturaleza del educando y de toda «existencia» en general: la índole irreduciblemente subjetiva del hombre, la cual no puede ser objetivada ni tratada en ninguna de sus manifestaciones al modo de un objeto.

Lo que la acción educativa inspirada en Nietzsche pretende dirigir no es ninguna estructura definida más o menos recóndita, sino algo que jamás se encuentra definido de

una manera completa y absoluta; por donde se desprende que se trata de algo a lo que sólo puede dirigirse en un sentido muy especial y según requisitos originales sumamente delicados.

Los medios para una faena semejante se reducen a un único expediente: la «influencia» de una personalidad vigorosa sobre el alma del educando, en la medida en que ésta se encuentra dotada de una peculiar plasticidad que nada tiene que ver con la que define a los objetos puramente empíricos de la naturaleza exterior. La incitación y la influencia educativas son, sin embargo, esencialmente problemáticas, porque la reacción del educando es, en último término, imprevisible; de suerte que se impone, como una norma de absoluta necesidad en el campo pedagógico, la «técnica» de Nietzsche del «salto» y la discontinuidad, merced a los cuales se hace posible adecuarse de alguna manera a la carencia de estructura uniforme que es privativa de la índole de toda subjetividad existencial.

[260] Para la primera de estas fuentes cf. págs. 99 a 110 (*Grenzen des zweckhaften Handeln in der Welt*) de la segunda edición de la *Philosophie* (Spinger Verlag, Berlin, Göttingen, Heidelberg, 1948). Para la segunda, vid. *Nietzsche, Eine Einführung in das Verständnis seines Philosophierens,* Berlin, 1936, recogida en *La mia filosofia* (Giulio Einaudi, editor, 1946), págs. 73-88.

[261] *Philosophie*, págs. 73 y 295.

[262] *Philosophie*, pág. 338.

[263] Sobre estos extremos es provechosa también la consulta de los ensayos *Lo que Nietzsche es por sí mismo* y *Nietzsche y el nuevo filosofar*, respectivamente contenidos en las páginas 365-367 y 392-400 de la edición italiana, ya mencionada, de *La mia filosofia*, de Karl Jaspers.

[264] Cf. K. JASPERS: *Von der Wahrheit*, especialmente la parte introductoria. En *Vernunft und Existenz* se hallan también apuntadas las mismas ideas.

[265] *Philosophie*, pag. 110.

[266] *Philosophie*, pág. 347.

[267] Véase el párrafo «Zwischen den technischen Beherrschen... in seinen Eigenwesen anerkannt» en *Philosophie*, página 101.

[268] La educación y el cuidado están también al servicio de lo otro: cf. «In Pflegen und Erziehung... ohne dass er weiss», en *Philosophie*, pág. 101.

[269] *Philosophie*, pág. 102.

[270] Ibidem.

[271] Ibidem.

El sentido de la historiografía filosófica

La más extendida opinión atribuye a Hegel el alumbramiento de las ideas fundamentales que inspiran la historiografía filosófica. Antes del pensador idealista no habría, según esto, otra cosa que erudición histórica insuficientemente articulada y, desde luego, exenta de la radical intención que anima en la actualidad al testimonio histórico de la filosofía.

Contra ese parecer, que ha devenido un tópico, constituye una grave objeción la sugerente obra de Mario dal Prà, *La storiografia filosofica antica*[272], donde de una manera consciente y sistemática llegan a recogerse las principales alusiones hechas hasta el momento acerca de las ideas historiográficas de la antigüedad. El mismo autor se ha venido ocupando, a partir del año 1946, desde las páginas de la «Rivista di Storia della filosofia», con el desarrollo de las ideas historiográficas de otros pensadores, como Lipsio, Stanley y Jonsio. Anteriormente habían tratado el tema historiográfico, de una manera especulativa, B. Croce, en su conocida *Teoria e storia della storiografia* (1927); G. Kafka, en *Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte* (1933), y A. Banfi, *Concetto e svuluppo della storiografia filosofica*, también del año 1933; por no citar sino las obras de más acusada significación.

Como consecuencia de todas estas alusiones, el tema de la historiografía filosófica ha venido a instalarse en el plano de la más destacada actualidad. En la obra de M. dal Prà se llega hasta proponer la introducción en los estudios universitarios italianos de un curso de «Historia de la historiografía filosófica»[273].

La actualidad del tema y el interés intrínseco de las ideas introductorias contenidas en el libro de Dal Prà (págs. 9-28) han suscitado las consideraciones que siguen.

Establecer una radical separación entre filosofía e historia de la filosofía carece de sentido. ¿Qué puede significar, realmente, una filosofía desentendida de su propia historia? Una contestación a esta pregunta, como también un tratamiento suficiente de las cuestiones implícitas en ella, requeriría, sin duda, mayor detenimiento y extensión de los que convienen a una Nota. Sin embargo, es posible señalar aquí algunos de los puntos principales de un comentario a las ideas que presiden la obra de Dal Prà y que se centran, en definitiva, sobre la mencionada pregunta.

En virtud de su propia naturaleza, conviene al filosofar una intención de «universalidad» que en modo alguno debe ser coartada o restringida. La filosofía se empeña en la conquista del horizonte más amplio y comprensivo posible. Dentro de tal horizonte tiene cabida la propia historia de la filosofía, el mismo devenir del quehacer filosófico. Se desprende de aquí la consecuencia de que una filosofía incapaz de dar cuenta de su propia historia no es nunca una filosofía cabal. Con mucha más razón puede afirmarse que un sistema ignorante o desentendido de la efectiva realidad de los

demás sistemas es inconciliable con la exigencia de comprensión universal, propia de la filosofía.

El filósofo, pues, se ve obligado, por la índole misma de su peculiar oficio, a dar una explicación de ese innegable hecho, que es la existencia de una pluralidad de sistemas. No le es lícito, precisamente en cuanto filósofo, permanecer ajeno al espectáculo de esa pluralidad. Cosa muy distinta ocurre en el dominio de las ciencias particulares. La historia de las matemáticas, por ejemplo, no tiene por qué ser incluida en la especial esfera del saber matemático. Éste es, por esencia, un saber que únicamente se ocupa de un tipo determinado de objetividades. Pero el saber filosófico trasciende las naturales limitaciones de las ciencias especializadas. De ahí que su misma historia debe ser incluida en el seno de su horizonte explicativo; en resolución: que la filosofía, internamente, deba dar cuenta de su propia historia.

De esta exigencia histórica, que mueve al filósofo a dialectizar su saber, procede, en último término, según Dal Prà, lo que él denomina «historiografía filosófica», la cual no es entendida como aquel modo de hacer historia —cualquier historia— que se ajustase a una inspiración o canon filosófico, sino precisamente la historia de la filosofía que el filósofo, en cuanto tal, por virtud de la misma naturaleza de su saber, ha de verse obligado a realizar.

Esta historiografía filosófica constituye un aspecto o problema interno de la labor del filósofo en cuanto tal, y no simplemente un adorno erudito y externo de sus conocimientos. Sobre este punto, en el que Dal Prà insiste muy repetidamente, convendría llevar una cuidada atención.

La historia de la filosofía no es, desde luego, la filosofía. Más bien cabría decir todo lo contrario: lejos de ser nada de lo que ha hecho, la filosofía es siempre, en cierto modo, lo que le queda por hacer. Pero eso que ha hecho, y que constituye el «haber» efectivo del filosofar, es también un objeto de conocimiento posible, el cual se torna objeto de necesario conocimiento cuando se advierte que la filosofía es esencialmente reflexiva y ha de saber dar cuenta de sí propia. Una filosofía ahistórica sería, según esto, una filosofía inconsciente. Como quiera que ello es contradictorio, tal filosofía no ha existido nunca de veras. Por el contrario, ya en la misma antigüedad existe una historiografía filosófica que Dal Prà escrupulosamente recoge.

Lo que acontece es que esa historicidad consciente no aparece de una vez, sino que va lentamente elaborándose al filo del perfeccionamiento y de la reflexividad del quehacer filosófico. Dal Prà señala hasta cuatro momentos o etapas —más lógicas que cronológicas— en la evolución de una conciencia dialéctica del filosofar. La primera de ellas reviste la forma de la «polémica». Es el modo más rudo de una actitud histórica. Polemizar es ya tomar conciencia de otras posiciones, conceder un valor y un peso doctrinal a lo que se discute. El segundo momento lo constituye la vislumbre de una conciencia unitaria, que, sin embargo, mantiene todavía una intención crítica. Esta crítica vale para discriminar valores y discernir teóricamente las opiniones, pero aspira a una cierta congregación dialéctica. En tercer lugar se encuentra la investigación histórica propiamente dicha, que sistematiza a su modo la pluralidad de los sistemas, careciendo,

no obstante, de la conciencia del problema general de la historicidad. Por último, esta conciencia se desarrolla de una manera explícita, y tiende a la «explicación» de la historicidad del pensamiento.

Según Dal Prà, la última etapa conduce necesariamente al planteamiento de las relaciones entre filosofía y filosofías, siendo varias y muy diferentemente amplias las soluciones a este problema, según la efectiva potencialidad integradora o capacidad histórica asimilativa del sistema que se profese. Esta «capacidad histórica» valdría como un índice de la profundidad real de cada sistema.

* * *

La concepción dialéctica que sustenta Dal Prà tiene la ventaja de conjugar los intereses históricos y los filosóficos en una síntesis activa que no se limita a señalar los principios, sino que mueve también a una especial y nueva investigación: la «historia de la historiografía filosófica». El conocimiento del modo en que los distintos sistemas han procurado explicar los que les han precedido constituye el objeto de esa investigación, la cual tampoco sería extrínseca y sobreañadida a la filosofía, sino que estaría entrañada en ella, pues el conocimiento de la distinta imagen que se ha ido forjando de la historia filosófica, vale para explicar, de alguna forma, lo que hoy nos es lícito tener.

A esto debe añadirse la corrección y acierto con que logra Dal Prà la integración de la crítica en su idea dialéctica de la filosofía. Por «crítica» debe entenderse aquí el enjuiciamiento y la valoración de las pretensiones objetivas de cada uno de los sistemas que constituyen las etapas históricas del pensamiento.

La crítica aparece, de esta suerte, como un elemento intrínseco para la comprensión de la historia de los sistemas. De hecho, la historiografía filosófica recoge siempre una dimensión crítica, merced a la cual cada sistema ensaya la intelección de los que le han antecedido, desde los intereses de una estructura doctrinal y de su peculiar interpretación del ser.

Gracias a esta dimensión crítica, la historia de la filosofía, hecha por los filósofos, se escapa al riesgo de no comprender nada por pretender la comprensión de todo. A través del juicio valorativo y de la confrontación de los sistemas, éstos se hacen recíprocamente inteligibles y pueden articularse en la unidad de un proceso dialéctico que es verdaderamente historia y no, para emplear la frase de Dal Prà, mera «geografía» de los sistemas.

La crítica de que habla Dal Prà no es, sin embargo, la que puede ejercerse desde el seno de un sistema determinado y único, sino la variada y muy distinta que todos y cada uno de ellos ejercen sobre los que les han precedido. Una crítica, pues, «dialectizada» y fluidificada en el curso histórico. La pretensión de un absoluto «teoricismo» llevaría a la negación de la historicidad de la filosofía, haciendo incurrir en uno de estos dos extremos: la identidad ahistórica de los sistemas armonizados con aquel desde el cual se hace la crítica, y este mismo sistema; o bien, la falsedad de toda doctrina que no se halle de acuerdo con la que se profesa. La concepción de la historicidad de la filosofía debe

«potenciar» en una síntesis unitaria la pluralidad de los sistemas filosóficos.

Este ataque al teoricismo está justificado para el caso de las filosofías que se pretenden definitivas y conclusas, es decir, para los sistemas cerrados; pero no tiene sentido ni validez para las doctrinas sistemáticas abiertas, que reconocen en el ser una fuente inagotable de intelecciones, y, por tanto, la materia permanente de una serie indefinida de interpretaciones sistemáticas. Una doctrina sistemática *abierta* puede juzgar la totalidad de los sistemas precedentes sin que por ello haya de presumir encontrarse fuera de la historia. La concepción de Dal Prà no parece tener en cuenta la posibilidad de estos sistemas abiertos.

Por otra parte, la integración de los sistemas filosóficos no siempre es posible en todos los puntos ni en todos los casos. Una excesiva confianza en el poder unificador de la Historia no se acuerda muy bien con una completa exigencia de precisión y rigor lógicos. La integración de los sistemas sólo es posible donde y cuando no se trata de doctrinas polarmente opuestas. ¿Cómo integrar materialismo y espiritualismo sin verdadera contradicción o sin caer en alguna suerte de relativismo histórico?

Junto a la dimensión de la «historicidad», que conviene, en rigor, más al filosofar que a la filosofía, precisa mantener la dimensión de la «verdad», que es esencial a toda aspiración auténticamente filosófica, y sin la cual la filosofía misma no puede ser siquiera definida. Si un teoricismo fácil anula la verdadera comprensión histórica, no es menos cierto que un radical historicismo hace imposible la auténtica comprensión filosófica.

La idea de una historia de la historiografía filosófica, que aparece en Dal Prà íntimamente enlazada a la de la historia de la filosofía, es, sin duda, fecunda, y buena prueba de ello es la misma obra cuyo prólogo comentamos. Ahora bien, acaso sea excesivo vincular de un modo tan estrecho, como Dal Prà propone, la filosofía y la historia de su historiografía[274]. Por la misma razón, sería preciso, para filosofar, hacer la historia de la historia de la historiografía filosófica..., *et sic de caeteris*.

El fundamento que Dal Prà propone para la integración dialéctica de la historia de las ideas en la elaboración estrictamente doctrinal es de carácter «trascendentalístico-práctico», para emplear los términos originales. El ser, objeto de la filosofía, no sería nunca un dato de conocimiento, sino algo ofrecido, a modo de ocasión, a una pluralidad inagotable de interpretaciones sistemáticas. En cuanto al procedimiento o método que deba ser usado en las integraciones de carácter dialéctico, Dal Prà recurre a una especie de lógica de la potenciación.

Gracias a este doble fundamento se salvarían las exigencias sistemáticas de unidad y las objetivas de respeto a la individualidad propia de cada uno de los sistemas; de modo que siempre sería posible intentar nuevamente la historia integradora de los sistemas, desde puntos de vista nuevos, favorecidos por un mejor conocimiento de las doctrinas a la luz de investigaciones históricas más penetrantes. El curso entero de la filosofía y cada uno de los sistemas que lo integran serían, pues, indefinidamente integrables o potenciables, habiendo de concitarse, para esta labor, tanto las investigaciones históricas objetivas como el planteamiento filosófico estricto que radicaría en la doctrina implícita o explícitamente admitida.

Por lo que toca al fundamento objetivo, la teoría de Dal Prà se muestra indudablemente fecunda, ya que esa misma inagotabilidad del ser hace posible, sin necesidad de caer en historicismo, la comprensión de la pluralidad de los sistemas filosóficos. En la interna riqueza del objeto de la filosofía habría que encontrar la última explicación de la dialéctica inevitable del pensamiento humano. Siempre, claro es, que esta explicación sea complementada con la advertencia de la naturaleza imperfecta de nuestro entendimiento, el cual procede, en virtud de su potencialidad constitutiva, de una manera dinámica y progresiva, por sucesivas adquisiciones o aproximaciones al ser. Pero esto no significa que el propio ser no sea nunca de algún modo conocido. La trascendencia del ser a cada uno de los sistemas que lo interpretan vale solamente para expresar un exceso o eminencia sobre toda determinada intelección; lo que no es incompatible con que cada una de las intelecciones alcance realmente el ser con mayor o menor profundidad y en uno u otro aspecto. De lo contrario, aquella trascendencia que hace de fundamento objetivo de la historia de la filosofía sería, al mismo tiempo, la causa de la fundamental invalidez de toda doctrina o sistema filosófico. Lejos de quedar siempre desconocido, de ser una eterna *x* para el pensamiento, el ser estaría siendo desvelado, continuamente alumbrado, a través de las intelecciones filosóficas, aunque éstas jamás alcanzarán una absoluta y completa penetración.

En lo que se refiere al fundamento metodológico, hay en Dal Prà, al menos, una apariencia de contagio hegeliano, que, ciertamente, da jugosidad y animación a su visión dialéctica de la historia de la filosofía, pero que bien pudiera interpretarse en el sentido de un extremoso eclecticismo histórico, donde la integración y el afán de síntesis tiendan a soslayar o menospreciar diferencias reales de grave e irreducible significado.

Por último, no es inoportuno añadir que la concepción de Dal Prà deja completamente abierto y sin solución el más decisivo problema de las relaciones entre filosofía e historia de la filosofía. En el carácter de universalidad, que es propio del saber filosófico, hay sobrada razón para la integración de la historia de la filosofía en el horizonte especulativo de ese saber. La filosofía no es armónica o congruente consigo misma si no sabe dar cuenta de su propia historia. Pero esto puede ser interpretado de dos maneras diferentes.

La «explicación» de la historia de la filosofía puede ser entendida, en primer lugar, como una justificación y comprensión, por causas últimas, de la existencia de una pluralidad de sistemas. En este sentido, la trascendencia del ser a todas sus intelecciones, como arriba se acaba de formular, y el carácter dinámico o progresivo de nuestro humano entendimiento, constituyen las piedras angulares para una explicación general de la existencia de la «historia» de la filosofía.

El problema que intenta resolver una explicación semejante es sometido a un tratamiento filosófico, el cual no se limita a testimoniar la existencia de una pluralidad de sistemas, sino que aspira a comprender las causas mismas de que en último término procede, y a través de las cuales se hace inteligible el espectáculo de esa pluralidad. Puede afirmarse, en suma, que el problema en cuestión es —aunque material y objetivamente histórico— formalmente filosófico. Se trata, en efecto, de filosofar sobre la historia de la filosofía.

Muy distinto es el sentido de la explicación de esta historia cuando lo que se intenta es «desplegar» el proceso real de la evolución del pensamiento filosófico en su concreción estricta y tal como de hecho ha acontecido efectivamente. No se pretende entonces comprender cualquier historia posible de la filosofía, sino dar cuenta exacta de la concreta y determinada historia que tiene a sus espaldas el filosofar. En este caso, no se trata de saber las causas últimas de todo proceso histórico-filosófico, sino de explicar, *por modo histórico*, la existencia de una pluralidad de sistemas determinados. No se intenta, en resolución, saber cómo es posible, en general, que la filosofía tenga historia, sino cómo es posible, en concreto, que la filosofía tenga precisamente la historia determinada que realmente tiene. Ahora bien, un problema semejante no es filosófico más que de un modo material y accidental: en el sentido de que los hechos cuya interpretación se busca son hechos filosóficos. El tratamiento de este problema es formalmente histórico, en la misma medida en que la historia de la filosofía es también una disciplina formalmente histórica, aunque materialmente filosófica.

La explicación del problema «general» de la historia de la filosofía compete a la filosofía misma y amplía el interno dominio de ella. Pero la explicación del tema «concreto» de la historia de la filosofía corresponde a la ciencia histórica, en cuanto que ésta puede ser capaz de dar una razón suficiente de los hechos.

Filosofar no es historiar (sit venia verbo). Lo cual no significa que el filósofo pueda permanecer ajeno a la historia concreta de su saber. Muy por el contrario, esta historia debe serle conocida, y justamente de una manera histórica: la única capaz de dar cuenta de un proceso concreto y determinado. Pero ello tampoco significa que esa historia concreta, por muy dialectizada que se encuentre, pueda ser una parte integrante de la «filosofía», sino tan sólo una condición, todo lo necesaria que se quiera, para el debido carácter crítico y la mayor eficacia del ejercicio de «filosofar».

[272] Cf. M. Dal Prà: *La storiografia filosofica antica,* Milan, Fratelli Bocca Editori, 1948.
[273] Opus citatum, pág. 8.
[274] Opus citatum, pág. 20.



Alcalá, 290. 28027 Madrid.
www.rialp.com

Conversión ebook: MT Color & Diseño, S. L.
ISBN: 978-84-321-4204-8

Index